Edmund Husserl

Conferințe pariziene

T92.402

PAIDEIA Colecția de studii și eseuri

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
I 92. 402

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Edmund Husserl

Conferinţe pariziene şi alte scrieri filosofice

Colecţia de studii şi eseuri

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor: Eugenia Petre

© Editura Paideia, 1999
75104 Bucureşti, România
Str. Bucur nr.18, sector 4
tel. : (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: 330.16.77

Traducere după: Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Aufgrund des Nachlasses veröffenthicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H.L. Van Breda, Den Haag, M. Nijhoff: Bd. I (hrsg. von. S. Strasser), 2. Aufl., 1963, p. 3-39; Bd. VII (hrsg. von. R. Boehm), 1956, p. 203-207; Bd. IX (hrsg.von W. Biemel), 1962, p. 256-277.

ISBN 973-9368-56-5

BCU IAŞI - CENTRALA UNIVERSITY LIBRARY

Edmund Husserl

52358

Conferinţe pariziene şi alte scrieri filosofice

Traducere, note, postfaţă şi comentarii
de
Alexandru Boboc

263376
B.C.U. - IASI

PAIDEIA

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

23.06.1999
B.C.U. „M. EMINESCU"
- IAŞI -
ale 822.950

165.62
1/Husserl, E/
Filosofie germană
Fenomenologie
Concepție filosofică
Husserl, Edmund/

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Motto:

«Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen»
(E. Husserl, 1911)*

---

* Nu de la filosofii, ci de la fapte şi probleme trebuie să pornească imboldul spre cercetare.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Întemeietor al orientării fenomenologice, considerat, pe bună dreptate, unul dintre cei mai de seamă filosofi contemporani, *Edmund Husserl* (1859-1938) este cunoscut prin lucrări de referinţă pentru creaţia teoretico-filosofică şi pentru reconstrucţia modernă în logică, metodologie, filosofia ştiinţei şi epistemologia ştiinţelor umane în genere.

Menţionăm că în forma: *Husserliana, E. Husserl, Gesammelte Werke*, au apărut 30 de volume cuprinzând o parte din manuscrisele (cca 50 000 de pagini) rămase de la Husserl; editarea continuă. Cercetarea acestei opere constituie o dominantă în preocupările teoretico-metodologice contemporane.

Pentru informare: Al. Boboc: *Fenomenologia şi ştiinţele umane*, Ed. Politică, 1979; *Filosofia contemporană*, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1980, p. 179-226; *Fenomenologia astăzi*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1981; A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 111-124; Al. Boboc, *Postfaţă*, în: E. Husserl, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, Ed. Paideia, 1994, p. 95-128, cu bibliografie; Al. Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări şi stiluri de gândire semnificative*, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1995, p. 92-111).

De fapt, literatura asupra lui Husserl şi a mişcării fenomenologice este imensă: Bibliografii cvasicomplete au apărut în 1939, 1965 şi, mai ales, în 1980: *E. Husserl and His Critics: An International Bibliography (1894-1979)*, ed. by F. Lapointe (Philosophy Documentation Center, Ohio), 351 p. (cuprinzând peste 3 800 de titluri). Seria de volume *Phänomenologische Forschungen* (începând din 1975, a ajuns, în 1995, la vol. 30, iar din 1996 s-a deschis noua serie, cu 2 numere anual), ca şi *Analecta Husserliana*, cuprind numeroase studii asupra operei lui Husserl şi a mişcării fenomenologice. Se adaugă la acestea cele peste 150 volume din seria *Phaenomenologica* (începând din 1958). Pentru aceasta: P. Janssen, *Edmund Husserl* (K. Alber, 1976); *E. Husserl und die phänomenologische Bewegung* (K. Alber, Freiburg, München, 1988, cuprinde şi un tablou al mişcării fenomenologice şi o amplă bibliografie). Căci e vorba de o adevărată mişcare filosofică sub semnul fenomenologiei lui Husserl, care, aşa cum precizează Werner Marx (vol. menţionat), a conceput fenomenologia ca o „filosofie de lucru".

Pentru a pune în atenţie semnificaţia istorică şi actualitatea metodei fenomenologice elaborată de Husserl trebuie să subliniem ideea unei unităţi între Husserl-gânditorul şi „fenomenul-Husserl", dintre opera logică şi teoretico-filosofică a lui Husserl şi proiecţia ei ca „program filosofic" şi stil de gândire (cel fenomenologic) cu acţiune de durată în istoria ştiinţei şi a cugetării.

În centrul atenţiei a stat metoda „reducţiei fenomenologice" în raporturile ei cu dialectica, hermeneutica şi analiza logică, într-o delimitare care a

semnalat elementele de complementaritate dintre modelele metodologice amintite, precum şi locul şi rolul fenomenologiei în regândirea problematicii statutului filosofiei şi a raporturilor dintre aceasta şi ştiinţe.

Miezul problemei îl constituie următoarele: Husserl propune ideea de „filosofie ca ştiinţă riguroasă", adică delimitarea prin reducţie a ceea ce este *Wissen* (cunoaştere ca valoare), în orice ştiinţă (în orice formă a ştiinţificităţii), nu printr-o metodă raţională de deducere a principiilor, ci prin descoperirea acestora, graţie geniului cercetătorului, în însăşi structura şi organizarea ştiinţei.

În alţi termeni, Husserl a oferit o metodă de lucru operaţională în multiple planuri ale analizei şi explicării creaţiei (ştiinţifice, artistice, filosofice ş.a.), întrucât a pus în evidenţă căile pe care se poate ajunge nu la ceea ce sunt acestea, ci la valoarea lor de cunoaştere (valoarea teoretică).

În concordanţă cu acest gând metodologic raţionalitatea însăşi este sesizată „dincoace" de aşa-numitele principii raţionale, în câmpul a ceea ce este formă a universalităţii în fiecare domeniu al creaţiei umane.

Scrierile ce urmează constituie o bună introducere în cunoaşterea acestui stil de gândire şi totodată o susţinută pledoarie pentru valoarea şi măreţia spiritului uman.

Al. B.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

FENOMENOLOGIE
Articol pentru
ENCICLOPEDIA BRITANICĂ
(Proiectul unei a doua prelucrări)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Notă introductivă

Variantele articolului *Phenomenology*, elaborat de Husserl pentru *Encyclopaedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge* (vol. XVII, ed. 1927), toate fiind scrise în a doua jumătate a anului 1927, prezintă un deosebit interes atât în istoria fenomenologiei, cât şi, aşa cum s-a precizat, ca „o dovadă, unică în felul ei, a colaborării dintre Husserl şi Heidegger" (W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers la: Phanomenologische Psychologie*, Vorlesungen. Sommer-Semester, 1925, în: *Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. IX, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962, p. XV).

În acest din urmă sens, mărturie stau: a) scrisoarea adresată de Heidegger lui Husserl la 22 octombrie 1927 (în: *Op. cit.*, p. 600-601), cuprinzând observaţii la textul primului proiect al articolului; b) prezenţa unor observaţii ale lui Heidegger pe textul proiectului amintit; c) reredactarea introducerii şi a primei părţi (în *Op. cit.* până la p. 263: *Introducere. Ideea de fenomenologie şi orientarea asupra conştiinţei*) a unei „a doua prelucrări" de către Heidegger, restul textului (partea a II-a: *Psihologia fenomenologică şi fenomenologia transcendentală*) fiind cel redactat de Husserl; d) observaţiile lui Heidegger la această redactare (*Op. cit.*, p. 264-277). O „a patra, ultimă versiune" (p. 277-301) a articolului este întregită de Husserl cu o a treia parte,

intitulată: *Fenomenologia transcendentală şi filosofia ca ştiinţă universală în fundamentare absolută*, conţinând următoarele teme: „fenomenologia transcendentală ca ontologie"; „fenomenologia şi criza de fundamente a ştiinţelor exacte"; „fundamentarea fenomenologică a ştiinţelor despre fapte şi fenomenologia empirică"; „fenomenologia completă ca filosofie universală"; „problemele «supreme şi ultime» ca probleme fenomenologice"; „soluţionarea fenomenologică a tuturor opoziţiilor filosofice".

Două „anexe" din „1927 – toamna" se află, prima ca „Anexa XXIX" (la p. 278 în *Op. cit.*), a doua ca „Anexa XXX" (la p. 296, în *Op. cit.*), la „a treia versiune" a articolului, ceea ce arată că „a patra, ultimă versiune" este, de fapt, o perfectare a celei de-a treia. „Toate cele patru versiuni – sublinia W. Biemel (*Op. cit.*, p. 590) mărturisesc o activitate febrilă şi au rezultat într-o succesiune rapidă din vară până în decembrie 1927". Pe bună dreptate, articolul a fost considerat în rândul „textelor întregitoare" la: *Psihologia fenomenologică*, o critică a „psihologiei naturaliste" şi o depăşire a interpretării diltheyene a psihologiei. Căci Husserl „vrea să arate că cercetările fenomenologice se sprijină pe un nou gen de psihologie"; „psihologia implicată în fenomenologie se caracterizează prin două momente aparent opuse: 1) descrierea şi 2) aprioricul. Cum e posibilă unirea acestor opuse?" (W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, în *Op. cit.*, p. XXI, XXII).

Ce se înţelege prin „psihologia fenomenologică" o arată şi articolul în discuţie, dintre ale cărui variante am tradus al „doilea proiect", particularizat prin claritate. „În aceste proiecte – preciza W. Biemel în alt context (*Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und*

Heideggers Anmerkungen dazu, în: *Husserl*, hrsg. von H. Noack, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1973, p. 282, 283), Husserl încearcă să explice, în formă concisă, esenţa fenomenologiei"; „construcţia articolului, la care Husserl a ajuns după diferite completări ale expunerii, poate fi schiţată astfel: în secţiunea I tratează ideea unei psihologii pure; în a II-a secţiune – raportul psihologiei cu fenomenologia transcendentală, iar în secţiunea a III-a, în fine, o determinare esenţială a fenomenologiei transcendentale". În fond – continuă W. Biemel (*Op. cit.*, p. 297) – *„funcţia* psihologiei pure este dublă: ea trebuie să ofere psihologiei empirice o bază, un fundament a priori, în mod analog cu cel dat de ştiinţele pure ale naturii ştiinţelor empirice ale naturii... Ea trebuie, în afară de aceasta, să servească drept propedeutică pentru fenomenologia ca atare. Din aceste pricini, Husserl începe lămurirea chestiunii: «Ce este fenomenologia?» cu o explicare a psihologiei pure"[1]

Grăitor prin el însuşi, într-un fel, o introducere în fenomenologie, aşa cum Husserl mai oferise prin *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* (1911) şi cum va mai oferi prin *Meditaţii carteziene* (1931), proiectul articolului „Fenomenologie", pregătit pentru *Encyclopaedia Britannica*, se află în *Husserliana*, Bd. IX, 1962 hrsg.,

---

[1] Asupra genezei, structurii şi datării acestui text şi a raporturilor lui cu cel publicat în *Encyclopaedia Britannica* oferă informaţii utile editorul vol. IX din *Husserliana*. W. Biemel în formula: *Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten*, în: *Op. cit.*, p. 589-597. Câteva dintre aceste note le vom prelua interpretativ în notele notate cu * (asterisc) din subsolul textului.

von Walter Biemel, p. 256-277 (*Ergänzende Texte. A., Abhandlungen. Der Encyclopaedia Britannica Artikel*), după care şi oferim traducerea ce urmează[2].

[2] Notele 1-26 aparţin traducătorului.

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROIECTUL UNEI A DOUA PRELUCRĂRI
INTRODUCERE.
IDEEA DE FENOMENOLOGIE
ŞI REÎNTOARCEREA LA CONŞTIINŢĂ*

Universul fiinţării[3] constituie vastul teritoriu din care ştiinţele pozitive despre natură, istorie, spaţiu îşi obţin domeniile lor de obiecte. Tocmai din orientarea asupra fiinţării, acestea, în totalitatea lor, preiau asupră-le cercetarea a tot ceea ce există. Se pare astfel că pentru filosofie, considerată încă din antichitate ca o ştiinţă fundamentală, nu mai rămâne nici un domeniu pentru o posibilă cercetare. Dar oare nu chiar filosofia greacă, încă de la începuturile ei, nu face din „fiind" obiectul interogării[4]? Desigur, dar nu pentru a determina această sau acea fiinţare ca fiind (*das Seiende als Seiendes*), adică cu privire la fiinţa sa. Punerea problemei, şi totodată răspunsurile, rămân undeva încurcate în

---

* Această introducere şi partea I sunt revăzute şi parţial reredactate de Heidegger.

3 Termenul „das Seiende" este redat, după context, când prin „fiind", când prin „fiinţare".

4 Redăm „Frage", aci, ca şi în alte locuri, prin „interogare" (uneori „chestionare"), tocmai ţinând seama de participarea lui Heidegger la revederea textului.

neclarităţi. Cu toate acestea, încă de la începuturi se observă ceva cu totul straniu. Filosofia caută lămurirea fiinţei pe calea unei reflecţii asupra *gândirii* fiinţei (Parmenides). Descoperirea Ideilor de către Platon se orientează către monologul (Logos) *sufletului* cu el însuşi. Categoriile *aristotelice* se nasc din referirea la cunoaşterea enunţiativă a raţiunii. Descartes fundează în mod expres *Prima filosofie* pe *res cogitans*. Problematica transcendentală a lui Kant se mişcă în câmpul *conştiinţei*.

Oare această întoarcere a privirii de la fiinţare la conştiinţă este întâmplătoare sau este cerută, în cele din urmă, de particularitatea a ceea ce, sub denumirea de fiinţă, este permanent căutat ca domeniu al problematicii filosofiei? Explicaţia fundamentală a necesităţii reîntoarcerii la conştiinţă, determinarea radicală şi expresă a căilor şi demersului legic al acestei reîntoarceri, delimitarea principială şi cercetarea sistematică a domeniului subiectivităţii pure ce decurge din această reîntoarcere se numeşte *fenomenologie*.

Ultima explicaţie a problemei filosofice a fiinţei şi reîntoarcerea metodică la travaliul filosofic desfăşurat în mod ştiinţific depăşesc generalitatea indefinită şi golul filosofării tradiţionale. Punere a problemei, cercetare metodică şi soluţii metodice toate decurg direct din ordonarea principială a „fiindului" pozitivităţii, considerat după toate felurile şi treptele lui. Dar oare această temă nu a fost preluată de psihologie încă din timpul lui Locke? Necesită, oare, o fundamentare radicală a filosofiei altceva decât o psihologie care se limitează în mod consecvent metodic la experienţa internă a subiectivităţii pure a conştiinţei? Totuşi, reflecţia principială asupra obiectului şi metodei unei

psihologii pure poate evidenţia faptul că ea este în stare să furnizeze fundamentele pentru o filosofie ca ştiinţă. Aceasta întrucât, ea însăşi, este o ştiinţă pozitivă şi, conform modului de cercetare al ştiinţelor pozitive, lasă neatinse problemele care, în genere, privesc în aceeaşi modalitate sensul fiinţei din domeniile fiinţării ei. Revenirea la conştiinţă, pe care o caută orice filosofie schimbate fiind doar certitudinea şi claritatea, se reextinde astfel asupra domeniului pur al psihicului până la aria pură a subiectivităţii. Pentru că aici se constituie fiinţa a tot ceea ce se poate cunoaşte de către subiect în diferite moduri, anume *transcendentul* în sensul său cel mai larg, motiv pentru care ea se numeşte subiectivitate *transcendentală*. Psihologia pură, ca ştiinţă pozitivă despre conştiinţă, trimite înapoi la ştiinţa transcendentală a purei subiectivităţi. Ea reprezintă concretizarea ideii de fenomenologie ca filosofie ştiinţifică. Altfel spus, abia ştiinţa transcendentală despre conştiinţă procură înţelegerea deplină a esenţei psihologiei pure, a funcţiilor ei fundamentale şi a condiţiilor posibilităţii ei.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. IDEEA UNEI PSIHOLOGII PURE

Toate trăirile, în care noi ne raportăm direct la obiecte (experienţă, gândire, voinţă, valori), permit o reorientare a privirii prin care ele devin ca atare obiecte. Modurile diferite de trăire se dovedesc a fi tocmai acel ceva în care orice lucru, faţă de care noi luăm o anumită atitudine, se arată, „apare". Din această cauză, trăirile se numesc fenomene. Reîntoarcerea privirii asupra lor, experienţa şi determinarea trăirilor pure ca atare constituie atitudinea (*Einstellung*[5]) fenomenologică.

În acest mod termenul fenomenologie este folosit încă într-un sens provizoriu. O dată cu reîntoarcerea privirii asupra fenomenelor se deschide o temă universală, şi anume aceea de a cerceta sistematic şi a înţelege ca un tot unitar închis în sine multitudinea trăirilor, formele lor tipice, precum şi treptele şi conexiunile dintre trepte. Referindu-ne la trăiri, luăm ca obiect modul de comportare al „sufletului", ceea ce este pur psihic[6]. Acesta se numeşte astfel întrucât, în referirea la trăiri ca atare, face abstracţie de orice funcţie sufletească în sensul organizării corporalităţii, adică de psiho-fizic. Atitudinea fenomenologică mai sus amintită

---

[5] Termen central, „Einstellung" va fi tradus în principal prin „atitudine", de pildă, aici: „phänomenologische Einstellung" (= atitudine fenomenologică), spre deosebire de „natürliche Einstellung" (= atitudine naturală, adică nereflectată, aceea a simţului comun).

[6] Pentru „rein Psychischen" folosim „ceea ce este pur psihic" sau, uneori, „psihic".

înlesneşte accesul spre ceea ce este pur psihic şi dă posibilitatea unei cercetări tematice a acestuia în sensul unei psihologii pure.

Clarificarea înţelegerii ideii unei psihologii pure reclamă răspunsul la trei întrebări:

1. Ce aparţine ca obiect psihologiei pure?
2. Care este modul de acces şi tratare pe care îl cere acest obiect conform statutului său propriu?
3. Care este funcţia fundamentală a psihologiei pure?

1. Obiectul psihologiei pure

Prin ce se caracterizează *fiindul* (*das Seiende*) ca atare, anume cel care, prin reorientarea fenomenologică a privirii, devine obiect? În toate trăirile pur sufleteşti (în perceperea a ceva, în amintirea de ceva, în închipuirea a ceva, în a se bucura de ceva, în judecarea a ceva, în dorinţa de a obţine ceva, în speranţa de ceva etc.) se află iniţial un ceva orientat către ceva[7]. Trăirile sunt *intenţionale*. Acest a-se-referi-la-ceva... nu se adaugă psihicului ulterior, şi doar ca o relaţie întâmplătoare, de parcă trăirile ar fi ceea ce sunt, fără relaţie intenţională. Ba mai mult, o dată cu intenţionalitatea trăirilor se manifestă structura esenţială

[7] Un cuvânt greu traductibil: desemnează deschiderea (intenţionalitatea) actelor psihice, care nu sunt ca atare decât în raport cu polul opus lor, obiectualul. Este ceva structural fiinţei, actului, nu un adaos.

a ceea ce este pur psihic. Întregul unei conexiuni de trăire, al unei vieţi sufleteşti există în sensul unui sine (*Selbst*) sau Eu, şi numai astfel trăieşte faptic în comunitate cu ceilalţi. Ceea ce este pur psihic devine astfel abordabil atât în autoexperienţă cât şi în experienţa intersubiectivă a vieţii sufleteşti străine.

Fiecare dintre trăirile care se anunţă în experienţa de sine (*Selbsterfahrung*)[8] are propria ei formă esenţială, precum şi posibilele moduri de transformare care-i aparţin. Perceperea, de exemplu, a unui cub este una care posedă aceasta în propria privire originar cuprinzătoare. Ea este, la rândul ei, în aceeaşi măsură o trăire, nu doar o simplă existenţă separată, goală a lucrului. Aceasta se prezintă în percepere mai ales prin multitudinea „modurilor de apariţie". Conexiunea acestora, a celor care tocmai constituie perceperea, are propriul ei specific, precum şi o reglare tipică, proprie desfăşurării ei. Modurile de apariţie în reamintirea unuia şi aceluiaşi lucru sunt aceleaşi şi totuşi schimbate în funcţie de ceea ce ne amintim. Apoi se mai arată a fi diferenţieri şi grade ale claritătii, ale determinării relative şi ale nedeterminării perceputului, cum ar fi cea a perspectivei timpului, a atenţiei etc. Astfel, de exemplu într-o judecată, judecatul devine conştient când în mod evident, când neevident. Judecata neevidentă poate apărea fie ca un simplu capriciu, fie se poate desfăşura şi lămuri treptat. În mod corespunzător, şi trăirile voinţei şi evaluării sunt totdeauna unităţi ale „modului de

---

[8] Prin analogie cu „Selbsterkenntnis" (cunoaştere de sine), traducem cu „experienţă de sine", adică despre sine, privind cunoaşterea propriei persoane. În context şi: Da-haben = a avea o deschidere, un orizont, dar nu pe loc gol; intenţionalitatea evită dificultatea neantului absolut.

apariţie", dar fundate în ascuns. În cazul unor astfel de trăiri, trăitul nu apare totuşi doar ca identic şi diferit, individual şi universal, ca fiind şi nefiind, ca fiindul posibil şi cel probabil, ca folositor, frumos, bun, ci *se dovedeşte* a fi adevărat, respectiv neadevărat, corect, respectiv necorect. Formele esenţiale ale diferitelor trăiri individuale se află însă adunate într-un tot unitar de sinteze şi de exprimări posibile numai în cadrul unei conexiuni sufleteşti încheiate.

Ca întreg, aceasta are forma esenţială a vieţii sufleteşti a unui individ acelaşi în genere[9], care există pe baza convingerilor, a hotărârilor, obişnuinţelor, trăsăturilor sale constante de caracter. Şi acest întreg al habitualităţii sinelui dezvăluie iarăşi trăsături esenţiale ale genezei, ale activităţii sale posibile, care, la rândul lor, rămân ascunse în conexiunile asociative, a căror formă de manifestare este identică cu cea a corelaţiei reciproce tipice. În mod real, sinele trăieşte oricum cu ceilalţi într-o comunitate dată. Actele sociale (a mă adresa celuilalt, a mă sfătui cu el, a-i stăpâni voinţa etc.) nu au pentru sine numai o formă proprie, a lor, ca trăiri ale grupului, tribului, societăţii şi uniunii, ci şi un tipic al evenimentelor, al efectului lor (putere şi neputinţă), al evoluţiei şi decăderii lor (istorie). Acest întreg în sine, construit în mod vădit intenţional, al vieţii indivizilor în diferitele comunităţi constituie aria totală a ceea ce este pur psihic. Care este calea sigură de acces la acest domeniu şi care este modul său adecvat de dezvăluire?

---

[9] „Selbst" (das Selbst) exprimă identitatea cu sine a ceva, este forma de prezenţă a EU-lui ireductibil şi indisolubil. Viziunea fenomenologică susţine aici identitatea tot pe dimensiunea intenţionalităţii.

2. Metoda psihologiei pure

Părţile esenţiale ale metodei reies din concepţia de bază şi din modul de a fi al obiectului. Dacă ceea ce este pur psihic este abordabil din punct de vedere intenţional, mai întâi în experienţa în sine, reorientarea fenomenologică a privirii asupra trăirilor trebuie realizată în aşa fel, încât acestea să se arate în intenţionalitatea proprie şi să poată fi concepute conform specificului lor. Accesul la ceea ce, după structura sa fundamentală, este fiindul intenţional se efectuează pe calea *reducţiei* psihologic-fenomenologice. Rămânând la atitudinea reductivă se realizează şi analiza eidetică a ceea ce este pur psihic, ceea ce înseamnă evidenţierea structurilor esenţiale ale diferitelor feluri de trăiri, a formelor lor de conexare şi realizare. În măsura în care ceea ce este psihic este accesibil în experienţa de sine şi în experienţa intersubiectivă, reducţia respectivă se împarte în cea *egologică* şi cea *intersubiectivă* [10].

a) *Reducţia fenomenologic-psihologică*

Reorientarea privirii de la adevărul nereflectat, de exemplu, cel al unui obiect din natură asupra percepţiei acestuia ca atare prezintă particularitatea că din percepţia reflectată tendinţa de sesizare orientată mai

---

[10] Distincţie esenţială în fenomenologie: două regiuni ale experienţei şi *două tipuri de reducţie*, fiecare permiţând atât *reducţia eidetică*, cât şi *reducţia transcendentală* (cea hotărâtoare, întrucât face distincţia nu între real şi ideal, ci între real şi ireal; de exemplu: trandafiri roşii, „roşu", roşeaţă).

întâi asupra lucrului *se retrage* pentru a se îndrepta asupra perceperii ca atare. Această reîntoarcere (reducţie) a tendinţei de concepere pornind de la percepţie şi reîntoarcerea acesteia către percepere schimbă cumva destul de puţin percepţia, aşa încât reducţia o face accesibilă aşa cum este ea, anume ca percepţie a lucrului. Dar lucrul din natură nu poate fi în esenţă niciodată un obiect posibil al reflecţiei psihologice, ceea ce se arată şi în privirea redusă asupra percepţiei, deoarece aceasta este percepţia reală a unui lucru. Lucrul ţine de percepţie numai ca perceputul său. Relaţia intenţională a perceperii nu este o relaţie liberă, care pluteşte în gol, ci are ca *intenţie* un *intentum* ce îi aparţine efectiv. Indiferent dacă lucrul care este perceput în percepţie este sau nu este existent, vizarea intenţională a percepţiei se îndreaptă, totuşi, conform propriului său sens de sesizare, asupra fiindului considerat ca existent corporal. Orice percepţie falsă explică acest lucru. Numai întrucât este esenţialmente intenţională, percepţia îşi are *intentum*-ul său, şi se poate modifica şi într-o eroare privind ceva. Prin realizarea reducţiei devine vizibilă înainte de toate componenta intenţională a unei trăiri. Deoarece toate trăirile pure şi conexiunile lor sunt construite intenţional, reducţia garantează accesul general la ceea ce este pur psihic, adică la fenomene[11]. *Reducţia* se numeşte din această cauză *fenomenologică*. Dar ceea ce este înainte de toate accesibil în efectuarea unei

[11] Se foloseşte termenul „Phänomen", spre deosebire de „Erscheinung", valabil la nivelul realului, nu al eideticului, traductibil şi cu „aparenţă", în sens de apariţia a ceva (nu fantasmagorie!).

reducţii fenomenologice este psihicul pur[12], luat însă ca o conexiune de trăire faptică unică a propriului Eu. Dar este oare posibilă, prin această caracteristică narativă a derulării unice a trăirii, o cunoaştere ştiinţifică veridică, adică obiectiv-valabilă, a psihicului?

b) *Analiza eidetică*

Dacă intenţionalitatea constituie starea de bază a tuturor trăirilor pure şi este deosebită în privinţa diferitelor genuri ale trăirii, decurge atunci de aici, ca temă posibilă şi necesară, dovedirea a ceea ce, de exemplu, aparţine unei percepţii în genere, unei voinţe în genere, în funcţie de consistenţa structurii ei intenţionale. Deci, atitudinea reductivă la ceea ce e pur psihic trebuie să facă abstracţie de orice facticitate psihică, dată, înainte de toate, ca o conexiune de trăire faptică individuală. Aceasta serveşte doar în mod excepţional ca bază pentru libera variaţie a posibilităţilor. Aşa, de exemplu, analiza fenomenologică a percepţiei lucrurilor spaţiale, care nu este în nici un caz un raport asupra percepţiilor de fapt sau empirice, aşteptate, ci este o dovedire a sistemului necesar de structură, fără de care o sinteză a percepţiilor multiple ar fi de neconceput ca percepţie a unuia şi aceluiaşi lucru[13]. Indicarea a ceea ce este psihic, efectuată în atitudinea reductivă, ţinteşte aşadar spre *invariantele* care se

---

[12] „Das rein Psychische" ar fi dimensiunea în sine a psihicului (psihicitatea), nu psihicul efectiv, real (care ţine de nivelul extrafenomenologic).

[13] Das Ding (= lucru) e termenul folosit mereu, şi nu „Gegenstand" (obiect), nici „Sache" (fapt).

remarcă în variaţii, spre prototipul (eidos) necesar al trăirii. Atitudinea reductivă la psihic funcţionează deci în modalitatea unei analize eidetice a fenomenelor. Cercetarea ştiinţifică a pur-psihicului, psihologia pură, se poate realiza doar ca *reductiv-eidetică*, fenomenologică. Psihologia fenomenologică este descriptivă. Aceasta înseamnă: în metoda variaţiei direct-intuitive structurile esenţiale ale psihicului sunt deduse chiar din aceasta. Toate conceptele şi propoziţiile fenomenologice reclamă directa adeverire de la fenomenele însele. În măsura în care *reducţia*, în sensul indicat, mediază accesul liber la viaţa proprie a sufletului, ea se numeşte *egologică*. Dar pentru că fiecare sine se află în interrelaţii cu ceilalţi, constituindu-se în trăiri intersubiective, este necesară o lărgire a sensului reducţiei egologice prin cea intersubiectivă. Fenomenologia intropatiei (*Einfühlung*), tratată în cadrul ei, conduce la explicarea modului în care fenomenele intropatiei complexului meu sufletesc pur pot să se deruleze în modalitatea adeveririi unanime; ea nu conduce numai la descripţia acestui tip de sinteză ca atare a sufletului meu. Ceea ce se dovedeşte aici într-o formă deosebită de evidenţă este co-fiinţarea (*Mitdasein*) cu un alt sine concret, indicat consecvent şi cu tot mai noi determinări de conţinut – deci, cu aceasta şi cu cea a unei corporalităţi cunoscută în mod original şi unanim în propria mea sferă de conştiinţă. Pe de altă parte, acest sine străin nu este însă *originaliter* undeva, ca sinele propriu, în relaţia sa originală cu corporalitatea sa.

Efectuarea reducţiei fenomenologice în viaţa mea spirituală reală şi posibilă, pusă în valoare faţă de cea „străină", în forma de evidenţă a intropatiei unanime, constituie reducţia intersubiectivă. Pe baza reducţiei

egologice, ea face accesibilă, în corelaţiile sale psihice pure, viaţa sufletească[14], care se dovedeşte, în originalitatea ei, ca o viaţă străină.

3. Funcţia fundamentală a psihologiei pure

Reducţia deschide drumul spre un pur-psihic ca atare. Analiza eidetică dezvăluie accesibilul, reductiv astfel în relaţiile sale esenţiale. Cea dintâi este *necesară*, este acea parte constitutivă care domină împreună cu cea a metodei fenomenologice a psihologiei pure. În cercetarea eidetică reductivă a pur-psihicului rezultă astfel determinări ce aparţin ca atare acestuia, adică noţiunile de bază ale psihologiei, în măsura, bineînţeles, în care această ştiinţă empirică a întregului psihic-fizic al omului concret îşi are domeniul său central în viaţa sufletească ca atare.

Psihologia pură[15] oferă fundamentul necesar a priori pentru psihologia empirică în relaţie cu psihicul pur. Aşa cum la fundamentarea ştiinţei empirice „exacte" a naturii este nevoie de o dezvăluire sistematică a formelor

---

[14] Aşa cum se precizează în nota 10, distincţia între cele două *forme* (principale) *ale reducţiei* este în funcţie de cele două domenii: subiectivitatea şi intersubiectivitatea. Descoperirea acesteia din urmă asigură depăşirea efectivă a filosofiilor moderne ale conştiinţei (cumva, ale subiectivităţii) şi înţelegerea unitară a omului şi a lumii omului (societatea, istoria).

[15] „Pur" desemnează şi aici, ca şi oriunde în fenomenologie, domeniul ireductibilului, al „irealului" ca formă a universalităţii realului şi a posibilităţii unităţii real-ideal (de pildă: triunghi-reprezentare, „triunghiul" ca obiect ideal şi „triunghiularitatea").

esenţiale ale unei naturi în genere, – fără de natură, mai bine spus, fără de configuraţia spaţială-temporală, mişcarea, schimbarea, substanţialitatea fizică şi cauzalitatea ar fi de neconceput, – la fel este nevoie, şi în cazul unei psihologii ştiinţifice „exacte", de o dezvăluire a specificului a priori, fără de care „EUL" (respectiv NOI), conştiinţa, obiectualitatea conştiinţei şi, deci, şi o viaţă sufletească, nu ar fi de conceput; aceasta cu toate deosebirile şi formele esenţiale posibile de sinteză, care sunt indisolubil legate de ideea unui întreg sufletesc individual şi a unuia social. Deşi conexiunea psiho-fizică îşi are propriul său a priori, care încă nu a fost determinat de noţiunile fundamentale psihologice pure, este necesar totuşi un a priori psiho-fizic al unei orientări fundamentale spre aprioricul pur-psihicului.

II. PSIHOLOGIA FENOMENOLOGICĂ ŞI FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Ideea unei psihologii pure nu s-a născut din nevoia proprie psihologiei înseşi de a îndeplini condiţiile esenţiale ale construcţiei sale sistematice. Istoria ei ne întoarce la memorabila operă fundamentală a lui J. Locke şi la acţiunea de durată a impulsului ce porneşte de la el şi trece prin D. Hume. Genialul *Treatise* al acestuia din urmă are deja în vedere forma, gândită cu riguroasă consecvenţă, a unei investigaţii structurale a sferelor pure ale trăirii; într-un anumit fel „este" prima afirmare a unei „fenomenologii".

Încă în perioada acestor începuturi s-a produs delimitarea interesului extrapsihologic la subiectivul

pur. Psihologia se află în slujba problematicii „intelectului" şi „raţiunii", regândită de Descartes într-o nouă formă, respectiv a fiindului în adevăratul său sens, care poate fi recunoscut numai prin astfel de capacităţi subiective. În modul actual de a discuta se poate spune că era vorba de o „filosofie transcendentală".

Posibilitatea universală a unei cunoaşteri legitime ce depăşeşte subiectul cunoscător este pusă de Descartes sub semnul întrebării, şi aici se află în germene următoarea idee: sensul propriu al fiinţei unui fiind nu este înţeles ca o realitate obiectivă, ci numai presupus ca fiind, şi legitimându-se prin sine în trăirile subiective. Lumea dată în mod naiv ca „transcendentă" devine „transcendentală" în mod problematic; ea nu poate servi, ca în ştiinţele pozitive, drept un teren de cunoaştere; pentru ea trebuie să intervină, după părerea lui Descartes, *ego cogito*, presupus în formularea transcendentală a problemei ca indiscutabil, dar care necesită o concepere pură. Deja în *Meditaţiile* lui Descartes se ajunsese la părerea că întreg realul şi, în cele din urmă, întreaga lume, este existentă pentru noi doar pornind de la experienţa şi cunoaşterea noastră, şi că realizările raţiunii însăşi, care vizează adevărul obiectiv, împreună cu caracterul lor de „evidenţă", se desfăşoară în mod pur în subiectivitate[16].

Metoda încercării de îndoială universală a lui Descartes este, în ciuda unei oarecare primitivităţi,

---

[16] Deşi ia forma unui idealism „problematic" (cum îl numea Kant în *Critica raţiunii pure*); formula lui Descartes înscrie filosofia pe terenul propriu, detaşându-se de realismul naiv şi de limbajul conştiinţei comune. Husserl apreciază fapta lui Descartes ca epocală.

întâia metodă radicală a reducţiei la subiectivitatea pură. Locke a fost însă acela care a întrevăzut pentru prima dată aici un vast domeniu de probleme concrete şi l-a şi luat în lucru. Dacă cunoaşterea raţiunii în genere se desfăşoară doar în subiectivitatea cunoaşterii, atunci o explicaţie transcendentală a valabilităţii transcendentale a cunoaşterii poate decurge doar ca un studiu sistematic al tuturor stadiilor trăirilor cognitive, al activităţilor, capacităţilor, aşa cum se prezintă ele în „experienţa interioară" pură, condusă de conceptele de bază naiv maturizate ale lumii experienţei şi ale prelucrării ei logice.

Era nevoie deci de descrieri rutinate şi de o cercetare a genezei pur psihologice. Dar Locke nu a ştiut să menţină această grandioasă idee la înaltul nivel principial al punerii în mod cartezian a problemelor. Acel „*ego*" redus prin metoda carteziană – ca fiind, chiar dacă lumea experienţei nu ar fi – redevine la Locke obişnuitul *ego*, sufletul omenesc în lume[17]. Problemele cunoaşterii transcendentale se transformă la el, în timp ce vrea să le rezolve, în întrebări psihologice, respectiv, modul în care omul, care trăieşte în lume, dobândeşte şi justifică cunoaşterea lumii existentă în afara sufletului. El cade astfel în psihologismul transcendental, care continuă să se moştenească deja de secole (cu toate că Hume a ştiut să se distanţeze de el). Contrasensul (*Widersinn*) constă în aceea că Locke exercită cercetarea transcendentală a cunoaşterii în

---

17 Empirismul apare şi aici ca o serioasă mărginire a gândirii filosofice autentice; deşi istoriceşte inevitabil, tot inevitabil trebuie şi depăşit imediat, el nefiind decât o formulă provizorie de filosofare.

modul pozitiv natural, ca şi cum ar fi o cercetare psihologică a cunoaşterii; el presupune astfel constant valabilitatea fiinţei lumii cunoaşterii, în timp ce aceasta, având în vedere sensul şi valabilitatea fiinţei, împreună cu toate cunoaşterile pozitive care se referă la ea, este problematicul în mod transcendental. El amestecă problematica de drept, naturală pe terenul pozitivităţii (cel al tuturor ştiinţelor pozitive), în cadrul căreia lumea experienţei constituie premisa generală şi neîndoielnică, cu problematica de drept transcendentală, în care lumea însăşi este cea în care orice existent „în sine" în raport cu sensul unei cunoaşteri este pus sub semnul întrebării şi în care, procedând cu totul radical, nu se mai pune întrebarea „dacă acesta este", ci numai ce sens poate să aibă o asemenea valabilitate şi astfel ce însemnătate. Tocmai de aceea, poate, problemele cunoaşterii în cadrul pozitivităţii (cea a tuturor ştiinţelor pozitive) sunt împovărate cu probleme transcendentale ale sensului.

Dar nedepăşirea istorică a psihologismului lui Locke trimite înapoi la un profund sens transcendental valorificabil al adevărului, care ar trebui să aparţină fiecărei piese introdusă cu grijă a unei psihologii pure a cunoaşterii şi a raţiunii în genere, în ciuda nonsensului implicat în pretenţia transcendentală. Nu mai puţin valabil este şi contrariul, aşa cum se prezintă abia în fenomenologia transcendentală (spre ale cărei idei iniţiale tindem): în fiecare parte executată corect, şi astfel într-o tratare corectă a unei teorii transcendental corecte a cunoaşterii, se află un sens valorificabil psihologic al adevărului; în timp ce, pe de o parte, orice psihologie corectă, dar pură a cunoaşterii poate fi „transformată" transcendental (indiferent cât de puţin

este ea însăşi o teorie transcendentală), se întâmplă şi invers; orice teorie transcendentală corectă a cunoaşterii (indiferent cât de puţin psihologică este ea) poate fi transformată într-o psihologie pură a cunoaşterii, şi de ambele părţi valorează propoziţie pentru propoziţie.

La începuturi asemenea concepţii erau inaccesibile. Nu erau încă oameni pregătiţi să înţeleagă sensul profund al radicalismului cartezian în evidenţierea *ego cogito*-ului pur, şi printr-o consecvenţă îndârjită să-l facă să aibă efect. Poziţiile cercetării pozitive şi transcendentale nu puteau să se separe şi, deci, nici nu erau pregătite să delimiteze sensul propriu al ştiinţei pozitive, iar în efortul susţinut de creare a unei psihologii ştiinţifice, care ar putea concura cu ştiinţa modelată a naturii în ceea ce priveşte fecunditatea şi rigurozitatea ei, să stabilească exact cerinţele unei astfel de psihologii.

În această situaţie, în care rămân prizoniere şi epocile următoare, nici filosofia transcendentală şi nici psihologia, în „mersul sigur al unei ştiinţe", nu puteau să ajungă la o ştiinţă riguroasă, creată originar din izvoarele experienţei ei proprii, şi, deci, nu se putea explica nici duplicitatea sa internă. Psihologismul le-a fost aici empiriştilor în avantaj; căci în privinţa obiecţiilor antipsihologiştilor el se conduce după evidenţa faptului că fiecare ştiinţă, care pune problemele în raport cu cunoaşterea şi toate formele acesteia, poate ajunge la răspunsuri numai prin studiul sistematic al acelor forme care reies din intuiţia „internă" directă. Cunoştinţele despre esenţa cunoaşterii astfel dobândite nu se puteau pierde prin punerea sub semnul întrebării (*In-Frage-stellen*) a sensului fiinţei lumii obiective, deci prin

schimbarea carteziană de atitudine şi reducţie la *ego pur*. Obiecţiile psihologismului nu puteau să-şi facă efectul, deoarece antipsihologiştii, de teamă să nu devină victimele propriilor poziţii, evită în mod sistematic orice studiu concret al cunoaşterii şi, într-o reducţie tot mai vie, orientată pronunţat împotriva empirismului secolului XIX, ele au condus, în cele din urmă, la o aporetică goală şi o dialectică lipsită de sens, care îşi putea trăda sensul sărac numai prin împrumuturi din intuiţia lor limitată.

Cu toate acestea, putem găsi atâtea lucrări pregătitoare (şi nicidecum lipsite de valoare) privitoare la psihologie pură în chiar *Essay* a lui Locke şi în literatura teoretico-gnoseologică, ca şi în cea psihologică corespunzătoare a epocii următoare; totuşi psihologia pură însăşi nu ajunge la o fundamentare reală. Şi aceasta nu numai pentru că sensul ei necesar, aşa-zisa „primă psihologie", ca ştiinţă eidetică despre logos-ul psihicului, rămâne ascuns, dar lipseşte tocmai ideea de bază corectă a muncii sistematice; nici marile eforturi ale cercetării psihologiei individuale, interesate sau nu de transcendental, nu puteau să rodească acolo unde naturalismul dominant rămânea orb chiar faţă de intenţionalitate, faţă de proprietatea existenţială a sferei psihice, şi cu aceasta şi faţă de orizontul infinit al problematicii şi metodicii pur psihologice care îi aparţin.

Psihologia pură a acelui sens principal, care a fost schiţat în *partea I*, a rezultat în afara psihologiei generale, ca un ultim fruct al unei evoluţii metodice înnoitoare a filosofiei transcendentale, în care ea a devenit o ştiinţă strict sistematică şi concretă, una care se construieşte însă începând de sus. Firește, psihologia pură nu a crescut ca scop al ei şi ca disciplină ce îi

aparţine, ci doar ca un rezultat al relaţiei devenită în sfârşit transparentă dintre pozitivitate şi transcendentalitate[18]. Abia cu aceasta, şi înlesnită prin rezolvarea principială a problemei psihologismului, reforma metodică a filosofiei ca ştiinţă riguroasă a fost încheiată, iar aceasta eliberată de permanentele impedimente ale confuziilor moştenite.

Premisa pentru posibilitatea acestei evoluţii a creat-o marea descoperire ce se afla în reconsiderarea de către Brentano a noţiunii scolastice de intenţionalitate, aceasta devenind o caracteristică fundamentală a „fenomenelor psihice", ca fenomene ale „percepţiei interne". Eficiente istoriceşte pentru constituirea fenomenologiei, psihologia şi filosofia lui Brentano nu au avut, totuşi, o influenţă de conţinut. Brentano, el însuşi prins în răstălmăcirea naturalistă generală a vieţii conştiinţei, în care a inclus numitele „fenomene psihice", nu era în stare să înţeleagă adevăratul sens al unei dezvăluiri descriptive şi genetice a intenţionalităţii; căci lui îi lipsea o manipulare conştientă a unei metode a „reducţiei fenomenologice" şi, prin ea, o permanentă şi corectă luare în considerare a acelui *cogitata qua cogitata*[19].

---

[18] Husserl pune în valoare fapta kantiană a descoperirii transcendentalului, atât ca funcţie (de întemeiere a posibilităţii cunoaşterii) cât şi ca formă a universalităţii: transcendentalitate. În limbaj heideggerian, se operează aici cu o gândire în „diferenţa ontologică": *fiinţă* şi *fiind*.

[19] Husserl păstrează constant referirea la fapta carteziană, atât de importantă încât mai târziu (în *Conferinţe pariziene*, 1929) numeşte fenomenologia însăşi „un nou *cartesianism*".

Ideea unei psihologii fenomenologic pure în sensul mai sus arătat i-a rămas străină. La fel de străine i-au rămas sensul adevărat al unei filosofii transcendentale, precum şi necesitatea unei discipline eidetice transcendentale fundamentale privind subiectivitatea transcendentală. În mare parte influenţat de empirismul englez, el a preluat într-o direcţie filosofică cerinţa unei fondări a tuturor disciplinelor specific psihologice (deci, şi cea a filosofiei transcendentale) pe o psihologie pură, pornind de la experienţă internă, care însă, conform descoperirii sale, trebuia să fie o psihologie a intenţionalităţii.

Această psihologie a fost şi a rămas, ca la toţi empiriştii, o ştiinţă pozitivă şi empiristă despre fiinţa psihică a omului. Obiecţia principială a psihologismului a rămas neînţeleasă, după cum neînţeles rămâne totodată sensul adânc al primelor *Meditaţii* carteziene, în care se descoperise deja metoda radicală de acces către sfera transcendentală, precum şi problema transcendentală însăşi, în formularea ei primitivă iniţială.

Concepţia, care îşi are originea încă la Descartes, despre opoziţia dintre ştiinţa pozitivă şi cea transcendentală şi despre necesitatea unei fundamentări absolute, transcendentale a primei, fără de care nu poate exista ştiinţă în înţelesul superior al cuvântului, nu a fost însuşită de Brentano. O limită a empirismului lui Brentano a fost şi aceea că acesta, ca şi vechiul empirism moderat al lui Locke, a inspirat aprioric discipline, bineînţeles fără să explice sensul lor profund, cel de cercetare a esenţei; doar că el – în domeniul pozitivităţii, pe care nu l-a depăşit niciodată – nu a recunoscut necesitatea universală a cercetării apriorice

pentru *toate* sferele ontologice, în scopul înlesnirii unor ştiinţe riguroase. Şi cu aceasta el nu a recunoscut nici necesitatea principială a unei ştiinţe fundamentale sistematice despre subiectivitatea pură.

Fenomenologia care se originează la Brentano nu a fost călăuzită însă nici de interese psihologice, nici, în genere, de interese ştiinţific-pozitive, ci numai de interese pur transcendentale. În critica adusă de noi lui Brentano sunt menţionate motivele care au determinat evoluţia ei; totodată trebuie să ţinem seama însă de faptul că hotărâtor a rămas un motiv tradiţional al filosofiei lockeano-humeiste, şi anume: că orice teorie, oricare ar fi orientarea raţiunii cognitive sau a oricărei alteia, trebuie să fie inspirată din însăşi intuiţia fenomenului corespunzător.

Punctele principale sunt, deci: dezvăluirea conţinutului de sens adevărat şi a metodei adevărate a intenţionalităţii; dezvăluirea motivelor profunde şi a orizonturilor intuiţiilor carteziene, culminând cu metoda „reducţiei transcendentale", o reducţie mai întâi egologică şi apoi intersubiectivă. Cu aceasta se efectuează dovedirea câmpului transcendental[20], ca dezvăluire a unei experienţe transcendentale ca atare.

Menţionez apoi în continuare: separarea dintre pozitivitate şi transcendentalitate şi desfăşurarea consecventă a conţinutului principial al pozitivităţii în ideea acelei *universitas* a ştiinţelor riguros pozitive, reunite într-o ştiinţă generală despre universul dat şi

---

[20] „Transcendental" la Husserl are un sens specific, deosebit de cel kantian (condiţia posibilităţii cunoştinţei a priori şi, deci, a experienţei), anume: conţinutul însuşi al experienţei (rezultată prin „reducţie") este transcendental.

referitor la *universitas*-ul disciplinei apriorice care o include, reunită în unitatea unei ontologii pozitive universale. Mai departe: înţelegerea totalităţii concrete a problemei transcendentale impuse de pozitivitate tuturor acestor ştiinţe; cunoaşterea faptului că filosofia transcendentală este, conform primului ei sens, o ştiinţă fundamentală, referindu-ne bineînţeles la aria experienţei transcendentale posibile; apoi că, pe acest teren, trebuie să fie fundată o ştiinţă universală, mai întâi descriptivă şi apoi genetică, reieşită din experienţa posibilă (în sens ideatic), din care rezultă felurite chestiuni transcendentale referitoare atât la ştiinţele particulare, cât şi la toate formele culturii sociale.

La început, în cadrul acestei evoluţii, având în vedere, mai ales, evidenţierea pură a „ontologiilor" a priori, au îndeplinit un anumit rol unele imbolduri venite din filosofia lui Leibniz, mijlocite de Lotze şi Bolzano. Primele studii au fost analizele intenţionale, legate de constituirea „ontologiei formale" (logica pură ca *mathesis universalis*, pe lângă gramatica pur logică).

Curând însă au fost recunoscute: domeniul propriu al unei psihologii a priori şi necesitatea perfecţionării ei pozitive. Dar ea s-a risipit mai întâi în interesul pentru o investigare a structurii intenţionale a domeniului transcendental, şi astfel întreaga muncă a rămas în genere una pur filosofică, înfăptuită printr-o reducţie riguros transcendentală. Abia foarte târziu s-a ajuns la concluzia că în orice revenire de la atitudinea transcendentală la cea naturală, întreaga cunoaştere transcendentală se comută de pe terenul intuiţiei transcendentale într-o cunoaştere pur psihologică (eidetică) pe terenul pozitivităţii sufleteşti, a celei individuale ca şi a celei interpersonale.

Tocmai aici, pentru introducerea în fenomenologie, se iveşte, împreună cu dificultăţile ei, ideea metodică a unei atitudini transcendentale neobişnuite: deoarece fiecare filosofie trebuie să înceapă cu pozitivitatea, şi abia printr-o motivare aflată departe de viaţa naturală să facă inteligibile necesitatea şi sensul unei atitudini şi cercetări transcendentale, dezvoltarea sistematică a psihologiei pure ca ştiinţă pozitivă poate servi, înainte de toate, doar ca treaptă metodică inferioară. Noua metodă a intenţionalităţii ca atare şi sistemul imens de probleme care ţine de subiectivitate fac să se ivească extraordinare dificultăţi, care pot fi depăşite fără a ne atinge „de" problema transcendentală.

Acest ansamblu de doctrine ştiinţifice din domeniul pozitivităţii capătă un sens transcendental prin metoda specifică a reducţiei transcendental-fenomenologice[21], care ridică întreaga pozitivitate pe terenul filosofic. Tocmai urmând această metodă am tratat, în prima parte, fenomenologia ca psihologie pură, dând însă noţiunii de fenomenologie un sens metodic inferior, încă incorect.

Sensului esenţial al problemei transcendentale îi aparţine universalitatea. De îndată ce interesul teoretic se îndreaptă către viaţa conştiinţei, în care totul şi orice real este pentru noi ceva „de faţă", peste întreaga lume se aşază un nor al neînţelegerii; şi tocmai peste această lume despre care vorbim, care este terenul dat în mod constant, afirmat ca realitate de necontestat a întregii

---

21. Forma „transcendental-fenomenologică" este astfel hotărâtoare. Ea aduce laolaltă „fenomenul" ca fenomenalitate şi cele ce apar ca fenomene. Încă o dată, gândirea în „diferenţa ontologică".

noastre activităţi teoretice şi practice. Fiecare sens pe care ea îl are pentru noi, atât cel general nedefinit cât şi cel determinat de amănunte, poate fi privit astfel în interiorul propriei vieţi, adică al celei în care percepem, ne închipuim, gândim, apreciem etc., ca *sensul* ce iese în faţă, se constituie într-o geneză subiectivă; fiecare valabilitate a fiinţei se înfăptuieşte în noi înşine, fiecare evidenţă a experienţei şi teoriei este în noi vie şi totodată motivată prin noi în mod obişnuit.

Aceasta se referă la lume în toate determinările ei, chiar şi în cea evidentă, prin care, ceea ce îi aparţine este aşa cum este, „în şi pentru sine", indiferent dacă eu sau altul o recunoaştem sau nu în mod întâmplător.* Dacă facem să se schimbe lumea faptică în oricare altă lume de cunoscut, atunci se schimbă, fără îndoială, totodată şi această relativitate la subiectivitatea conştiinţei. Deci, sensul unei lumi în genere, existentă în sine, este ininteligibil tocmai în virtutea relativităţii esenţiale a conştiinţei sale. O neînţelegere asemănătoare, aparţinând deci problemei transcendentale, oferă orice „univers" ideal, de exemplu universul cifrelor existent în modul propriu „în sine".

Elaborarea ideii unei psihologii fenomenologic pure a evidenţiat posibilitatea de a dezvălui, prin reducţia consecvent fenomenologică, fiinţa proprie a subiectului psihic în generalitatea sa eidetică, după toate formele sale posibile. Aceasta consolidează şi dreptul acelei raţiuni fondatoare şi verificatoare, şi deci toate formele

---

* (Obs. lui Heidegger la ultimele două propoziţii): Să evidenţieze acest lucru este de datoria filosofiei transcendentale, şi tocmai aici trebuie caracterizată ca atare.

lumilor ce apar în conştiinţă şi se dovedesc ca fiind „în sine". Chiar dacă nu este o psihologie empirică a omului real, această psihologie fenomenologic-eidetică pare că este cea chemată să-l explice, concret şi până la cel din urmă sens de fiinţare a unei lumi în genere. Dacă ne gândim însă la modul reducţiei fenomenologic-psihologice şi la psihicul pur şi proprietăţile psihicului care decurg de aici, atunci în procedarea acesteia ies în lumină următoarele: în atenţia adeveririi subiectivităţii psihice ca un domeniu al experienţei şi judecăţii interne, pure, psihologul trebuie să „scoată din joc"[22] orice lume considerată ca fiind valabilă pentru fiecare psihic; judecând în mod fenomenologic, el trebuie să se abţină de la oricare credinţă care se referă la ea. De exemplu, în descrierea pe care eu, ca psiholog, o fac despre propriile mele percepţii ca fiind fenomene ale pur-psihicului, nu trebuie să judec la fel cum o face botanistul cu lucrurile pe care le percepe, ci trebuie să judec numai despre propriul meu perceput ca atare, altfel spus, ca ceea ce este moment indispensabil al trăirii percepţiei însăşi: *aparentul* unui sens în schimbarea modului de apariţie conştientizat ca atare, crezut ca fiind ş.a.

În cazul unei reducţii generale şi, conform cerinţei riguros consecventă, atât la psihicul meu propriu cât şi la cel al altora, s-a efectuat, ţinând cont, firește, de lumea interogată în punerea transcendentală a interogării, o

---

[22] „Ausser Spiel setzen", expresie specifică pentru limbajul fenomenologic, însemnând „a lăsa la o parte", de fapt acel „a pune în paranteză" (*einklammern*), caracteristic „reducţiei fenomenologice". *Epoché* e mai mult decât îndoiala scepticismului (care oferă termenul), e suspendarea judecăţii asupra celor „imparantezate".

epoché, anume una valabilă pentru un anumit suflet. Tema trebuie să o constituie fiinţa pură şi viaţa psihicului însuşi, în care ea apare, în care subiectul-eu propriu capătă sens şi valoare prin moduri de apariţie subiective şi moduri de credinţă corespunzătoare. Dar aici este vorba despre „suflet" şi corelaţiile între suflete, doar temporar, nefiind luate în consideraţie şi corpurile*. Exprimat concret, e vorba despre animale şi oameni ai unei lumi spaţiale, totul sub prezumţia fiinţării, care, aşa cum la nivelul somatologiei fizice trebuie investigaţi în unilateralitate consecvent-metodică în privinţa corporalităţii lor, trebuie investigaţi şi în psihologia pură în nu mai mică unilateralitate şi consecvenţă în privinţa psihicului lor pur[23].

Aşa cum, ca psihologi în genere, ne aflăm încă pe terenul pozitivităţii în psihologia pură, suntem şi rămânem la fel şi în calitate de cercetători ai lumii în genere sau ai unei lumi pur şi simplu; deci, întreaga noastră cercetare este încă naivă din punct de vedere transcendental: fenomenele pur psihice au toate, în

---

* (Obs. lui Heidegger): Ce fel de „neluat în seamă" este aceasta? Reducţia? Dacă da – atunci în *pur* psihic nu am chiar aprioricul psihicului în genere.

[23] Text dificil, conţinând o prezentare a „reducţiei fenomenologice" sub aspectul a ceea ce rămâne: nu „corpuri", ci corporalitate, nu psihic, ci „Psyche" (cumva „psihicitate") şi unilateralizarea în mod conştient a producerii tocmai pentru a preciza că „reducţie" ca „Reduktion auf" nu înseamnă decât lăsarea la o parte a faptului efectiv (vieţuitoare, lucruri ş.a.), fără a-l nega, şi concentrarea reflecţiei fenomenologice asupra a ceea ce constituie forma universalităţii diferitelor fiinţări: nu fenomen, ci fenomenalitate, nu corp, ci corporalitate ş.a.

ciuda purităţii lor, sensul de fiinţare al faptelor reale mundane[24]; şi aceasta deşi ne aflăm în examinarea eidetică a faptelor posibile ale unei lumi, pusă deja ca posibilitate generală, dar ininteligibilă din punct de vedere transcendental.

Reducţia psihologic-fenomenologic consecventă, împreună cu *epoché* a sa privind lumea care fiinţează este pentru psiholog, cel care rămâne ca atare în pozitivitate, doar un simplu mijloc pe baza căruia lumea continuă să fie pentru el valabilă, iar pentru sine mereu existentă, să reducă universul psihic al oamenilor şi animalelor la pura lor fiinţă proprie. Tocmai prin aceasta, văzută din punct de vedere transcendental, reducţia fenomenologică se caracterizează ca una improprie, falsă. Dacă problema transcendentală priveşte sensul fiinţei unei lumi în genere numai ca pe unul dobândit ca sens şi valoare, doar din punct de vedere al capacităţii conştiinţei, atunci filosoful transcendental trebuie să exercite realmente o *epoché* necondiţionată cu privire la ea, subliniind şi menţinând astfel efectiv numai subiectivitatea conştiinţei din care reies sensul şi valabilitatea fiinţei. Deoarece pentru mine lumea există mai întâi doar datorită experienţei şi gândirii mele, este necesar să mă reîntorc la sinele (*Selbst*) meu în esenţialitatea sa absolută proprie, deci să reduc totul la pura mea viaţă şi numai la aceasta, aşa cum este înţeleasă în propria experienţă de sine, absolută.

Dar este oare aceasta altceva decât reducţia la propriul meu psihic? Aici se află punctul hotărâtor care

---

[24] Pentru a nu traduce „welthich" cu „lumesc" (!) folosim termenul latin „*mundan*" (de la „mundus" = lume), frecvent în terminologia lui Husserl.

deosebeşte reducţia transcendental-fenomenologică veritabilă de cea psihologică (pentru cercetătorul pozitivist necesară, dar transcendental falsă).

Conform sensului problemei transcendentale, eu, ca fenomenolog transcendental, pun pur şi simplu universul sub semnul întrebării, eu inhib, deci, în aceeaşi universalitate, orice întrebare pozitivă, orice judecată pozitivă, inhib chiar şi experienţa naturală universală ca teren anterior valabil al unei judecăţi posibile. Problematica punerii în chestiune cere pe de o parte evitarea cercului transcendental, anume de a presupune ca fiind neîndoielnic ceea ce este cuprins de generalitatea întrebării. Ea cere pe de altă parte reducţia la acel teren valabil pe care îl presupune această întrebare ca atare: subiectivitatea pură, ca izvor al sensului şi valorii[25]. Deci, eu ca fenomenolog transcendental nu am presupus *ego*-ul meu ca psihic – un cuvânt care presupune prin sensul său deja o lume existentă sau posibilă – ci acel *ego* pur transcendental, de la care pornind, şi acest psihic, cu sensul său transcendental, îşi procură sensul şi valoarea pe care o are pentru mine din capacitatea ascunsă conştiinţei*.

Bineînţeles, eu ca psiholog voi descoperi, în cazul în care eu însumi devin o temă pur psihologică, atât

[25] Aşadar, „reducţia" conduce la forme ale universalităţii (care, ca forme, nu intră între cele pentru care sunt „forme") şi totodată la temeiul ei: „subiectivitatea pură" (?! „forma formelor"? Nu, ci „domeniul" configurabilităţii).

* (Obs. lui Heidegger): Oare un univers în genere nu face parte din fiinţa *ego*-ului pur? Compară convorbirile de la Todtnauberg (1926) despre „A-fi-în-lume" (*Fiinţă şi timp*, I, 8, 12, & 69) şi deosebirea esenţială cu privire la existenţa prezentă (*Vorhandensein*) „în cadrul" acestei lumi.

ceea ce este psihologic, cât şi cele în care parvin la „reprezentarea" de mine însumi ca suflet şi a corporalităţii mele în lume, precum şi cum dovedesc eu valabilitatea ei, cum o determin mai de aproape etc. Chiar şi acţiunea mea psihologică, întreaga mea muncă ştiinţifică, pe scurt, tot şi orice îmi aparţine pur obiectiv, pot să fac şi ar trebui să dobândesc pe această cale.

Dar tocmai aceasta se află în *habitatus*-ul atitudinii mele psihologice, pe care o numim pozitivitatea ei: o dată cu fiecare pas făcut, mereu din nou rămânând însă latent, se realizează totdeauna, sau e pe cale de realizare, apercepţia lumii*, căreia tot ceea ce devine special tematic îi este integrat ca fiind mundan (*weltlich*).

Bineînţeles, toate acestea, toate realizările şi valabilităţile aperceptive ţin de domeniul psihologic; numai că totdeauna în forma: apercepţia lumii în valabilitatea sa generală rămâne, iar tot ce apare ca nou devine iarăşi aperceptiv faţă de mundan. Dezvăluirea psihicului (*Psyché*) este un proces infinit, dar în acelaşi timp şi o autopercepţie psihică în forma mundaneităţii. Particularitatea principială a reducţiei transcendentale o constituie faptul că inhibă anticipat şi deodată, într-o voinţă teoretică universală, această naivitate transcendentală, ce mai domneşte încă în psihologia pură prin faptul că întreaga viaţă actuală şi habituală este cuprinsă de această voinţă*; această voinţă nu-i menită însă să activeze nici un fel de

---

* (Obs. lui Heidegger): Ceva prezent? „*Dasein*-ul uman" este astfel încât, cu toate că existent, nu este niciodată de fapt prezent.

* (Obs. lui Heidegger): Şi această voinţă însăşi?

apercepţie transcendentală, nici o valabilitate transcendentă, indiferent cum este aceasta formată, ci numai să „imparantezeze" şi să fie luată aşa cum este în sine, şi anume ca apercepţie pur subiectivă, părere, ca situare valabilă etc. Dacă procedez astfel pentru mine însumi, atunci eu nu sunt eu omenesc*, cu toate că nu pierd nimic din capacitatea proprie a sufletului meu pur (deci, din punct de vedere pur psihologic). Imparantezată este doar acea instituire valabilă pe care eu o realizasem în atitudinea formulată prin „eu, acest om" şi „sufletul meu în lume", nu însă această instituire şi valorizare ca trăire. *Ego*-ul astfel redus este, bineînţeles, eul meu, în întreaga concreteţe a vieţii mele, încă privită direct în experienţa internă redusă transcendental; el este acum realmente *ego*-ul concret, premisa absolută a oricărei transcendenţe valabilă pentru mine. În mod evident, în particularitatea sa redusă, aceasta este de fapt un domeniu de experienţă închis „în" sine, cu toate corelaţiile sale intenţionale, şi constituie astfel pentru mine terenul prim, fundamental prin excelenţă, al experienţei pentru o cercetare transcendentală.

Experienţa transcendentală nu este nimic altceva decât lumea obiectivă redusă transcendental sau, ceea

---

* (Obs. lui Heidegger): Sau poate tocmai astfel în posibilitatea sa existenţială „uimitoare" cea mai proprie. Compară p. 27, mai jos (= S. 276 n. 36), unde vorbiţi de un „fel de schimbare a formei de viaţă". (Obs. a II-a a lui Heidegger): De ce nu? Această acţiune nu este posibilitate a omului, însă tocmai întrucât nu este prezentă, nu este un *comportament*, adică o modalitate de a fi procurată de la sine însăşi de la început, neaparţinând astfel pozitivităţii a ceea ce se află în prezenţă (*vorhanden*).

ce este echivalent, experienţa pur psihologică redusă transcendental. În loc de „fenomenele" psihologice le avem acum pe cele transcendentale. Fiecare experienţă particulară pur sufletească redă o experienţă transcendentală identică în conţinut, dar eliberată de sensul ei „psihic" (deci al lumii reale), bineînţeles, dacă ulterior exersăm asupra ei reducţia transcendentală, pe care o purificăm de sensul mundan. Tocmai în acest fel se transformă *ego*-ul psihic în cel transcendental, care se află totdeauna în fiecare reflexie ce se dezvăluie de la sine (transcendentală) în particularităţile transcendentale, la fel cum *ego*-ul psihologic – conform atitudinii reductive schimbate – revine în particularităţile psihologice. Astfel iese în evidenţă acest uimitor paralelism dintre *psihologic* şi *transcendental*, care se extinde asupra tuturor constatărilor descriptive şi genetice ce sunt de dobândit în atitudinea lor păstrată în mod consecvent.

Acelaşi lucru este valabil şi dacă eu ca psiholog exercit reducţia intersubiectivă şi prin aceasta găsesc contextul pur sufletesc al unei posibile comunităţi personale, făcând abstracţie de toate relaţiile psihologice, iar pe urmă, ca un al doilea pas, realizez *purificarea* transcendentală, care nu rămâne însă la nivelul pozitivităţii naturale, ca aceea a psihologului, ci dă la iveală uniunea sufletelor pure, făcând abstracţie de corpurile lor coprezente. Ea constă într-o *epoché* radicală asupra lumii intersubiectiv prezente şi a reducţiei la acea intersubiectivitate în a cărei intenţionalitate internă se realizează această prezenţă intersubiectivă. De aici rezultă că sunt transcendentale toate subiectele unei vieţi transcendentale structurată intersubiectiv, în care lumea intersubiectivă a pozitivităţii naturale a devenit

un simplu fenomen[26]. Dar dacă percepem (conform drumului istoric) din capul locului şi dintr-o dată reducţia transcendentală (ca reducţie egologică şi intersubiectivă), nu se realizează în genere nici un fel de psihologie pură ca verigă intermediară ci, imediat, ca o ştiinţă pură, născută din intuiţia transcendentală, fenomenologia transcendentală a intersubiectivităţii transcendentale; şi aceasta datorită metodei eidetice necesare, a uneia posibilă a priori şi raportată ca un corelat intenţional la lumile posibile.

Se poate astfel înţelege acum, în temeiurile sale cele mai adânci, forţa psihologismului. E drept, fiecare concepţie pur psihologică poate fi, după conţinutul ei, valorificată în întregime în mod transcendental (ca, de exemplu, toate acele, chiar şi incomplete, analize psihologice ale cunoaşterii judicative, ale vieţii etice etc., văzute de logicieni ş.a.), dar ea trebuie să primească un sens pur numai printr-o reducţie pur transcendentală corectă. În acelaşi timp, se poate înţelege astfel şi semnificaţia propedeutică a psihologiei pure pentru ridicarea la o filosofie transcendentală.

Din motive uşor de sesizat, omenirea, ca şi fiecare om în parte, a trăit, şi trăieşte înainte de toate, aproape exclusiv în pozitivitate, şi astfel reducţia transcendentală este un fel de schimbare a întregului mod de viaţă, care depăşeşte toate experienţele de viaţă de până acum* şi, datorită înstrăinării ei absolute, este greu inteligibilă în ceea ce priveşte posibilitatea şi realitatea

---

[26] „Zum blosen Phänomen", adică rezultat al „reducţiei", nu fenomen (*Erscheinung*).

* (Obs. lui Heidegger): Ascendenţa (ridicarea pe ceva) care rămâne, „imanentă", adică o *posibilitate umană* în care omul se găseşte *pe sine însuşi*.

ei. Aceasta valorează în mod corespunzător şi pentru o ştiinţă transcendentală. Cu toate că este încă relativ nouă, chiar şi în metoda analizei transcendentale, psihologia fenomenologică are totuşi accesibilitatea generală a tuturor ştiinţelor pozitive. Dacă în mod sistematic este închis în ea domeniul sufletului pur, atunci se realizează, implicit, şi din punct de vedere al conţinutului, chiar şi conţinutul sferei paralele transcendentale. Este nevoie doar de reinterpretarea (*Umdeutung*)* în transcendental a doctrinei competente despre reducţia transcendentală.

Fireşte, deoarece interesul transcendental este apogeul a tot ce este omenesc, ar fi mai bine „în sine", atât istoric cât şi faptic, dacă, din motive transcendentale, şi teoriile estetice ale subiectivităţii s-ar reconstitui în cadrul sistemului filosofiei transcendentale. Pentru scopurile sale, psihologul ar putea cu ajutorul schimbărilor corespunzătoare de atitudine să „citească" atunci fenomenologia transcendentală „drept" psihologie pură. Reducţia transcendentală nu este o schimbare oarbă de atitudine, ci, ca principiu metodic al tuturor metodelor transcendentale, este ea însăşi explicată ca fiind reflexivă şi transcendentală. Se poate spune că în acest mod se dezleagă pe deplin enigma „revoluţiei copernicane".

---

* (Obs. lui Heidegger): Oare această „reinterpretare" nu este doar o aplicare „complementară" a problematicii transcendentale pe care Dv. o găsiţi în mod incomplet în psihologia pură, astfel încât o dată cu explicarea psihicului ca fiind el însuşi transcendent, tot ce este pozitiv devine acum problematic din punct de vedere transcendental – totul, chiar şi psihicul însuşi şi existenţa (lumea) care se constituie în el.?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONFERINȚE PARIZIENE

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Conferinţe pariziene (Pariser Vorträge), împreună cu *Meditaţii carteziene (Cartesianische Meditationen)*, se situează între expunerile de bază ale fenomenologiei lui Husserl, fiind elaborate, în primul rând, cu scopul de explicitare şi clarificare a punctului de vedere al noii direcţii de gândire. Aşa cum a prezicat H.L. Van Breda, director al Arhivelor Husserl de la Louvain (de la înfiinţare, în 1939, până în 1974, anul morţii ilustrului exeget al husserlianismului), spre deosebire de textele compuse de Husserl în vederea publicării şi care „se adresează unor cititori ce posedă o formaţie filosofică avansată", acestea se bazează pe note de curs, „scrise în mare parte *in extenso*, într-un stil curgător şi pe deplin lizibil", într-o redactare în care „se simte efortul autorului de a se menţine la nivelul auditoriului său"; „contrar *monologurilor filosofice*" (e vorba de texte concepute „fără cea mai mică preocupare pentru un cititor eventual"), aceste texte au fost compuse şi elaborate de autor, „în intenţia de a iniţia pe alţii în ideile sale" (*Préface* la: *Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. I, 2. Aufl., 1963, p. IX, X; ed. I a apărut în 1950, prefaţa fiind scrisă de Van Breda în 1949).

Cele două lucrări menţionate deschid seria de *Opere complete* ale lui Husserl cu textul original, deosebit de forma *Méditations cartesiennes* (apărut la A. Colin, Paris, 1931, reeditat apoi la J. Vrin, 1947), ale cărei merite incontestabile au fost recunoscute de Husserl însuşi.

Pariser Vorträge cuprind, într-o formă mai concentrată, aceleaşi idei cu *Cartesianische Meditationen*, aşa cum o arată şi editorul, S. Strasser, în: *Nachweis der Originalseiten* (p. 245-248) şi: *Übersicht über die Entsprechung der Texte der „Pariser Vorträge" und der „Cartesianischen Meditationen"* (p. 248-249). Unitatea celor două scrieri este mărturisită şi de continuitatea manuscriselor FII6 (pentru P.V.) şi M 115 I, II, aparţinând anului 1929. După *Anmerkungen zu den „Cartesianischen Meditationen"* (*Op. cit.*, p. 236): Observaţia stenografică a lui Husserl sub titlul: „început redactarea Conferinţelor pariziene 25.I.29. Pregătire pentru tipar aproximativ între 15 martie – 6 aprilie, şi apoi între 15 aprilie – 16 mai şi îndată după călătoria la Tremezzo (17 mai), trimise de Fink la Strasbourg".

Pentru clarificare, redăm din: *Husserliana-Dokumente*, Bd. I: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Husserls* (M. Nijhoff, Den Haag, 1977): „10 februarie 1929. H. pregăteşte Conferinţele pariziene"; „20 februarie. H. călătoreşte la Paris"; „23 februarie 1929. H. ţine primele două *Conferinţe pariziene*. După conferinţă a fost primit cu multă însufleţire în spaţiile Sorbonei, între alţii întreţinându-se cu Lévy-Bruhl, Lichtenberger, Andler, X. Léon, E. Meyerson"; „25 februarie 1929 « Are loc » a doua conferinţă dublă" (p. 341): „23/25 februarie 1929. J. Cavaillès, E. Levinas, G. Marcel, E. Minkowski audiază *Conferinţele pariziene* ale lui Husserl"; „26 februarie. În onoarea lui Husserl are loc o mare recepţie în sala de festivităţi a Universităţii" (p. 342); „8 martie 1929. Husserl: părăseşte Parisul" (p. 343); „începând aproximativ de la 15 martie 1929, H. pregăteşte pentru tipar *Conferinţele pariziene*"; „aproximativ de la 15 aprilie 1929, H. continuă să lucreze la revizia pentru

tipar a *Conferinţelor pariziene*"; „10 mai 1929. Redactarea *Conferinţelor pariziene* este abia acum gata"; „până la 16 mai 1929 pregăteşte *Conferinţe pariziene* pentru tipar" (p. 344, 345, 346). În paralel, Husserl pregătea şi *Meditaţii carteziene* şi altele; anul 1929 fiind unul dintre cei mai productivi din viaţa sa (*nota trad.*).

Menţionăm că, în *Husserliana* (Bd. XV, 1973, p. 3-21) s-a publicat: *Erste Fassung der fünften Cartesianischen Meditationen.*

Alegerea *Conferinţelor pariziene* pentru traducere este motivată prin proporţiile mai reduse în raport cu expunerea ideilor din *Meditaţii carteziene* şi, într-un fel, prin gradul mai mare de claritate al primelor, în care Husserl a avut în vedere, incontestabil, un auditoriu.

Traducerea ce urmează redă: *A. Die Pariser Vorträge: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2. Aufl., hrsg. und eingeleitet von prof. dr. S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1963, p. 1-39. La ceea ce editorul oferă în formula: Anmerkungen zu den *Pariser Vorträgen* (din: *Textkritische Anmerkungen, Op. cit.*, p. 229-236) am făcut referiri în subsolul traducerii, fără a reda toate aceste observaţii.

Al. B.

BCU IASI

CONFERINŢE PARIZIENE

Prilejul fericit de a vorbi despre noua fenomenologie, în acest centru venerabil al ştiinţei franceze[1], îmi umple sufletul de bucurie, şi aceasta din pricini cu totul deosebite. Căci nici un filosof din trecut nu a exercitat asupra sensului fenomenologiei o acţiune atât de hotărâtoare ca René Descartes, cel mai mare gânditor al Franţei. Tocmai de aceea îl şi venerez ca pe propriul meu strămoş. Pentru a spune-o în modul cel mai categoric, studiul *Meditaţiilor* lui *Descartes* a intervenit direct chiar în noua configuraţie aflată în devenire a fenomenologiei, dându-i acea formă aparte, pe care o are astăzi, şi care aproape că ne permite să o numim un nou cartezianism, un cartezianism al celui de-al XX-lea secol.

În această stare de lucruri, participarea dumneavoastră este aceea care, înainte de toate, îmi permite să mă refer cu deplină siguranţă la acele motive ale celebrelor *Meditationes de prima phisolophia*, cărora, sunt încredinţat, le revine o semnificaţie durabilă; în legătură cu ele eu şi definesc transformarea şi noua configuraţie în care-şi află originea ceea ce constituie specificul metodei şi problematicii fenomenologice.

Orice începător în filosofie cunoaşte desfăşurarea cu totul remarcabilă a ideilor din *Meditaţii*. Aşa cum ne amintim, scopul lor îl constituie o reformă totală a filosofiei, în care e inclusă şi aceea a tuturor ştiinţelor. Căci acestea sunt numai verigi ale unei ştiinţe universale, ale filosofiei. Numai în unitatea sistematică a acesteia, ele pot fi aduse la o raţionalitate veritabilă, care le lipseşte cu totul, în felul

---

[1] După *Textkritische Anmerkungen* (*Op. cit.*, p. 229): „Paris, 23 şi 25 februarie 1929". Husserl a conferenţiat la Paris, ca invitat al Sorbonei, la aceste date (*nota trad.*).

în care ele s-au dezvoltat până acum. Este nevoie de o reconstrucţie radicală, satisfăcută numai de ideea filosofiei ca *unitate universală a ştiinţelor* în unitatea unei *fundamentări absolut raţionale*. Această pretenţie la o reconstrucţie se realizează la Descartes într-o filosofie orientată în mod subiectiv, orientare care se desfăşoară în două etape.

În primul rând: oricine vrea să devină filosof serios, trebuie să se reîntoarcă o dată în viaţă către sine însuşi şi să încerce prin sine răsturnarea tuturor ştiinţelor afirmate până acum, iar apoi reconstrucţia lor din temelii. Filosofia este o chestiune cu totul personală a celui care filosofează (*des Philosophierenden*). Este vorba de *sapientia universalis* a *acestuia*, adică de cunoaşterea prin care *el* aspiră spre universal – însă de una cu adevărat ştiinţifică, de care el poate să răspundă în mod absolut de la început şi cu fiecare pas numai pornind de la temeiurile *sale* inteligibile absolute. Căci pot să devin filosof veritabil numai prin decizia mea liberă de a vrea să trăiesc în raport cu acest ţel. O dată ce m-am hotărât pentru aceasta, aşadar am ales începutul pornind de la sărăcie şi prăbuşire, atunci, firește, am de chibzuit, înainte de toate, la modul în care aş putea să aflu începutul absolut sigur şi metoda de urmat, acolo unde ştiinţa de până acum mă lipseşte de orice sprijin. *Meditaţiile* carteziene nu vor astfel să fie o chestiune privată a filosofului Descartes, ci prototipul (*Urbild*) meditaţiei necesare a fiecărui filosof începător în genere.

De îndată ce ne îndreptăm însă către conţinutul astăzi atât de străin nouă al *Meditaţiilor* se înfăptuieşte prin aceasta o *reîntoarcere la ego-ul care filosofează*, ego într-un al doilea şi un mai profund sens. Este celebra reîntoarcere, de o importanţă epocală, la ego-ul *cogitaţiilor (cogitationes)* pure. Este ego-ul care se află pe sine ca unicul existent (*Seinde*) cert în mod apodictic, în timp ce existenţa dată ca atare (*Dasein*) a lumii este

lăsată la o parte, ca una neasigurată împotriva unei îndoieli posibile.

Acest ego efectuează, deci, înainte de toate o filosofare (*Philosophieren)* pe deplin solipsistă. În mod apodictic, el caută căi sigure, prin care, în pura interioritate, să se dezvăluie o exterioritate obiectivă. La Descartes, aceasta se petrece în cunoscuta modalitate, după care se deduce mai întâi existenţa lui Dumnezeu şi *veridicitatea (veracitas),* şi apoi, prin intermediul acestora, natura obiectivă, dualismul substanţelor, pe scurt, domeniul obiectiv al ştiinţelor pozitive şi chiar acestea însele. Toate modalităţile de raţionament decurg după principii, care sunt imanente, înnăscute ego-ului.

Până aici Descartes. Ne întrebăm însă: merită ca atare să urmărim în mod critic semnificaţia durabilă a acestor idei? Sunt ştiinţele menite să insufle timpului nostru forţe cu adevărat vii?

În orice caz, este îngrijorător faptul că, ştiinţele pozitive, care trebuiau să-şi afle prin aceste *Meditaţii* o fundamentare absolut raţională, s-au interesat aşa de puţin de ele. Ce-i drept, în vremea noastră, în ciuda dezvoltării strălucite de-a lungul celor trei secole, ştiinţele se simt mult împiedicate de neelucidarea propriilor fundamente. Nimic nu le-ar reţine să revină, în noua configuraţie a conceptualităţii fundamentale, la *Meditaţiile* carteziene.

Pe de altă parte, atârnă totuşi greu faptul că în filosofie *Meditaţiile* au făcut epocă într-un sens cu totul particular; şi aceasta chiar direct, prin reîntoarcerea asupra lui *ego cogito.* Căci Descartes inaugurează de fapt un tip cu totul nou de filosofie. Schimbându-i complet stilul, această angajează o orientare radicală de la obiectivismul naiv la *subiectivismul transcendental,* care, prin încercări din ce în ce mai noi şi totuşi nesatisfăcătoare, năzuieşte spre o configuraţie pură ultimă. Nu ar trebui însă ca această tendinţă continuă să

poarte în sine un sens etern, pentru noi unul excepţional, o sarcină dictată nouă de istoria însăşi, la care suntem toţi chemaţi să colaborăm?

Risipirea filosofiei contemporane în întreprinderile ei încurcate ne dă de gândit. Nu a revenit ea astfel la o stare în care forţele motrice iradiate în ea de *Meditaţiile* lui Descartes şi-au pierdut vivacitatea originară? Nu trebuie să fie aceasta unica Renaştere fecundă, care retrezeşte aceste *Meditaţii* nu pentru a le prelua, ci, înainte de toate, pentru a dezvălui sensul profund al radicalismului cartezian în reorientare spre *ego cogito*, precum şi valorile eterne ce rezultă de aici?[2]

În orice caz, cu aceasta este indicată tocmai calea care a condus la fenomenologia transcendentală.

Tocmai pe această cale vrem să păşim împreună. Vrem să efectuăm aici meditaţii ca filosofi ce debutează radical în mod cartezian, fireşte într-o transformare critică permanentă a celor vechi carteziene. Ceea ce în acestea a fost numai o predispoziţie embrionară trebuie adus la o dezvoltare deplină.

Fiecare dintre noi, pentru sine şi în sine, începem astfel cu hotărârea fermă de a da deoparte toate ştiinţele de până acum. Să nu scăpăm din vedere scopul care l-a călăuzit pe Descartes, anume acela al unei fundamentări absolute a ştiinţei, însă nici să nu presupunem vreodată posibilitatea sa ca pe un prejudiciu. Ne mulţumim astfel să ne introducem în modul de a proceda al ştiinţelor şi să preluăm de aici idealul de ştiinţificitate (*Wissenschaftlichkeit*), ca pe acela pe care ştiinţa, ea însăşi îl urmăreşte. Conform intenţiei ei, ceea ce nu a fost fundamentat prin evidenţă

---

[2] În Ibidem (p. 230): „Pe margine: «Trebuiau clarificate şi evitate şi rătăcirile ademenitoare în care au căzut Descartes şi urmaşii săi»" (nota trad.).

perfectă, adică nu a fost dovedit *prin întoarcerea la lucruri sau stări de lucruri chiar în experienţa şi reflecţia originară*, nici nu poate să fie valabil cu adevărat în mod ştiinţific. Aceasta ne conduce pe noi, filosofi începători, la principiul după care judecăm cu adevărat numai în evidenţă; dar evidenţa însăşi este de examinat critic, precum şi ceea ce este de la sine înţeles în evidenţă. De îndată ce de la început am lăsat în afară ştiinţele, ne aflăm în felul acesta în viaţa preştiinţifică, din care nu lipsesc nici evidenţele, nemijlocite sau mijlocite. La început nici nu dispunem de nimic altceva.

De aici rezultă pentru noi prima întrebare: putem oare să indicăm evidenţe în mod nemijlocit şi apodictic, evidenţe prime în sine, adică de felul celor care trebuie să premeargă în mod necesar tuturor celorlalte evidenţe?

Întrucât urmărim această chestiune meditând, ea se arată mai întâi ca evidenţă primă, în sine, apoi ca apodictică, aceea în care se prezintă existenţa lumii. Toate ştiinţele se raportează la lume, iar înaintea lor chiar şi viaţa activă. *Înainte de toate este indiscutabilă existenţa dată (Dasein) a lumii* – în aşa măsură încât nimeni nu poate să gândească despre ea că ar exprima-o pe deplin într-o propoziţie. Deci, avem experienţa continuă a lumii, în care această lume se află în faţa noastră ca existenţă statornică şi indiscutabilă[3]. Este însă, în ciuda inteligibilităţii ei, această evidenţă de experienţă una apodictică, şi este ea cu adevărat cea în sine primă, premergătoare tuturor celorlalte? Va trebui să negăm aceasta. Nu se dovedeşte

---

[3] În *Ibidem*: „Pe margine": « Neîndoielnic, această evidenţă este cea în sine primă a trăirii lumii şi a ştiinţei lumii »" (*nota trad.*).

cumva o aparenţă? Nu se poate întâmpla ca însăşi întreaga conexiune a experienţei, înţeleasă unitar, să se devalorizeze ca un simplu vis? Cu toate că este recunoscută, nu vrem să ne ocupăm de încercarea lui Descartes a «unei» dovezi pentru inteligibilitatea nonexistenţei lumii, dovadă introdusă printr-o critică prea sumară a experienţei sensibile. Reţinem numai că evidenţa experienţei menită unei fundamentări radicale a ştiinţei ar avea nevoie, mai întâi, de o critică a valabilităţii şi proporţiilor ei, căci noi nu putem nicicum să o luăm în considerare ca pe una indiscutabil şi nemijlocit apodictică. Prin urmare, nu-i de ajuns să lăsăm la o parte toate ştiinţele care ne-au fost date, să le considerăm ca prejudecăţi, ci trebuie să scoatem de sub valabilitatea naivă domeniul lor universal, în primul rând cel al experienţei lumii. Fiinţa lumii nu trebuie să mai fie pentru noi un fapt de la sine înţeles, ci numai o *problemă de valabilitate (Geltungsproblem)*.

În genere, ne mai rămâne vreun domeniu al existenţei, încă un domeniu pentru oarecari judecăţi şi evidenţe, pentru ca pe acesta – şi apodictic – să putem fundamenta o filosofie universală? Nu este lumea doar o denumire pentru universul existentului în genere? În cele din urmă, nu ar trebui oare să existe un domeniu prim de judecare în sine, mai mult, o dată cu existenţa lui să fie presupus deja un domeniu de existenţă în sine mai timpuriu?

Aici însă, urmându-l întru totul pe Descartes, săvârşim marea schimbare de direcţie care, realizată cu adevărat, conduce la *subiectivitatea transcendentală*: orientarea spre *ego cogito* ca *domeniu* apodictic sigur şi *ultim al judecăţii*, pe care se fundamentează orice filosofie radicală.

Să chibzuim: ca filosofi ce cugetă în mod radical, nu avem în momentul de faţă nici o ştiinţă valabilă pentru toţi şi nici măcar o lume fiinţând pentru noi. În loc de a fiinţa pur şi simplu, aceasta este valabilă pentru noi în modalitatea naturală, în credinţa în existenţa experienţei; ea constituie, deci, numai o simplă pretenţie la existenţă. Aceasta priveşte şi toate celelalte euri, astfel încât noi nu ne permitem să o exprimăm ca atare în pluralul comunicativ. Ceilalţi, oameni şi animale, sunt astfel prezenţe pentru mine numai datorită experienţei sensibile, de a cărei valabilitate, stând sub semnul îndoielii, nu pot însă să mă servesc. Împreună cu ceilalţi uit, firește, şi întreaga configuraţie a socialităţii şi a culturii; pe scurt, în loc de existentă, întreaga lume este pentru mine numai un fenomen de fiinţare. Însă cum ea se poate menţine totdeauna cu pretenţia reală a acestui fenomen de fiinţare, fie fiinţă sau aparenţă, ea însăşi este fenomen al meu, deci nu nimic, ci tocmai ceea ce face posibilă pentru mine existenţa sau aparenţa în genere.

Pe de altă parte: dacă, aşa cum aş putea-o face şi am făcut-o în libertate, mi-aş menţine credinţa de experienţă, astfel încât pentru mine existenţa lumii experienţei să rămână în afară, atunci acest conţinut-de-către-mine (*Mich-enthalten*) constituie astfel ceea ce ei este în sine împreună cu întreg curentul vieţii cunoscătoare şi al tuturor fenomenelor sale particulare, cu lucrurile care apar, semenii care apar, obiectele culturii ş.a. Totul rămâne aşa cum a fost, numai dacă eu nu-l accept pur şi simplu ca existent, ci mă abţin de la orice luare de poziţie faţă de existenţă şi aparenţă. Trebuie să mă opun chiar părerilor şi judecăţilor mele obişnuite, atitudinii mele valorizatoare în raport cu

lumea; ca premergătoare, însăşi fiinţa lumii, chiar şi pentru sine, înseamnă conţinerea-de-către-mine, nu dispariţia ei, adică simple fenomene.

Această inhibare universală a oricărei luări de atitudine faţă de lumea obiectivă, ceea ce noi numim *epoché fenomenologică*, devine astfel de-a dreptul un mijloc metodic, prin care eu mă înţeleg în mod pur ca acel eu şi acea viaţă a conştiinţei în care şi prin care întreaga lume obiectivă este pentru mine; şi este ea-însăşi întocmai aşa cum este pentru mine. Tot ceea ce e mundan (*weltlich*), întreaga existenţă spaţio-temporală este pentru mine numai prin aceea că iau cunoştinţă de ea, o percep, îmi amintesc de ea, apoi o gândesc cumva, o apreciez, o valorizez, o doresc etc. După cum se ştie, toate acestea au fost desemnate de Descartes sub denumirea de *Cogito*. Lumea nu este în genere pentru mine nimic altceva decât cea care există conştient şi e valabilă pentru mine în astfel de *cogitaţii (cogitationes). Întregul ei sens şi întreaga ei valabilitate de fiinţare, ea şi-o primeşte exclusiv de la astfel de cogitaţii*. În ele se desfăşoară întreaga mea trăire a lumii. Nu mă pot obişnui, nici trăi sau identifica, valoriza şi acţiona în nici o altă lume decât în cea care are sens şi valabilitate în mine şi pornind de la mine. Dacă mă situez deasupra acestei lumi şi mă abţin de la orice efectuare a vreunei credinţe în existenţă, – una care ar considera fără înconjur lumea ca existentă – atunci îmi îndrept privirea exclusiv chiar asupra acestei vieţi, am conştiinţă *despre* lume, mă dobândesc astfel pe mine însumi ca ego-ul pur, împreună cu fluxul pur al cogitaţiilor mele.

E adevărat, nu mă dobândesc eu-însumi, cumva ca un fragment din lume, întrucât am lăsat în afară în

mod universal lumea, nici ca un eu ce unifică oameni, ci numai ca eul în a cărui viaţă conştientă îşi capătă pentru prima dată sensul şi valabilitatea de fiinţare întreaga lume, chiar eu însumi ca obiect al lumii, ca om existând în lume.

Aici ne aflăm într-un moment periculos. Pare destul de uşor, urmându-l pe Descartes, să concepem ego-ul pur şi cogitaţiile sale. Şi totuşi, aceasta e ca şi cum ne-am afla pe o margine de stâncă abruptă, după care, păşind înainte liniştit şi sigur, se decide asupra vieţii filosofice şi a morţii filosofice. Descartes considerase voinţa cea mai pură ca lipsă totală de pre-judecată. Prin cele mai noi cercetări şi, îndeosebi prin cele excepţionale şi profund întemeiate ale domnilor Gilson şi Koyré, noi ştim însă cât de multă scolastică se află, în ascuns şi ca prejudecată neelucidată, în *Meditaţiile* lui Descartes. Nu numai aceasta însă; mai întâi, pornind chiar de la orientarea reflecţiei asupra ştiinţei matematice a naturii, în ceea ce priveşte corpul nu trebuie să ne ţinem de nici un fel de prejudecată vizibilă, ca şi cum sub titulatura *ego cogito* ar fi vorba de o axiomă apodictică de bază, care împreună cu altele (care decurg de aici), ar avea de oferit fundamentul pentru o ştiinţă deductivă, una *ordine geometrico*. În legătură cu aceasta, nimic nu poate fi luat ca indiscutabil valabil, anume ca şi cum în ego-ul nostru apodictic pur am fi salvat pentru eul nostru filosofic, singurul fapt neîndoielnic cu privire la lume, un mic finit al lumii, şi că acesta ar interveni astfel pentru a face accesibil şi restul lumii, prin raţionamente călăuzite corect după principiile înnăscute ego-ului.

Din păcate, la Descartes e vorba de orientarea, insignifiantă însă funestă, care face din ego *substantia*

cogitans, separată de *animus*, veriga ultimă pentru raţionamente după principiul cauzalităţii, pe scurt, orientarea prin care el a devenit părintele absurdului realism transcendental. Toate acestea ne sunt însă străine, dacă, bineînţeles, rămânem credincioşi radicalismului conştiinţei de sine (*Selbstbesinnung*), şi cu aceasta principiului intuiţiei pure; deci, dacă nu luăm ca valabil nimic din ceea ce nu ne-a fost dat în mod real şi cu totul nemijlocit prin *epoché*, anume câmpul deschis al lui *ego cogito*, dacă nu dăm expresie decât la ceea ce *vedem* noi înşine. În privinţa aceasta, Descartes a greşit, şi de aceea, el se opreşte în faţa marilor descoperiri pe care le-a făcut în mod cert, dar cărora el nu le-a înţeles sensul propriu, anume sensul subiectivităţii transcendentale, şi astfel nu a putut păşi pe calea ce conduce la adevărata filosofie transcendentală.

Epoché liberă cu privire la fiinţa lumii, care apare şi este în genere valabilă pentru mine ca reală – ca reală în atitudinea naturală timpurie, – iată ceea ce arată acest mare, cel mai important şi mai minunat dintre toate faptele, anume că eul meu şi viaţa mea rămân neatinse în valabilitatea existenţei mele; aceasta fie că lumea este sau nu este, sau orice alt mod în care s-ar putea lămuri ceva în privinţa aceasta. Dacă în viaţa naturală spun: „Eu sunt, eu gândesc, eu trăiesc"[4],

---

[4] În *Ibidem* (p. 230-231): „Pe margine, subliniat cu creionul, apoi cu cerneală: «Acest eu şi viaţa eului, care pentru mine, cel care filosofează în mod radical, devin evidente numai prin aceea că dau la o parte valabilitatea existenţei naiv-naturale a lumii, nu constiutie o bucată din lume; sufletul nu este ceea ce omul, menţinându-se numai la experienţa internă, conceput ca *animus* al său, ca *mens* pură a sa»" (*nota trad.*).

aceasta înseamnă: Eu, această persoană umană printre ceilalţi oameni în lume, existând prin corpul meu în conexiune reală cu natura, în care sunt încadrate şi cogitaţiile, percepţiile, amintirile şi judecăţile mele etc., ca fapte psihofizice. Astfel înţeles, sunt eu şi suntem noi înşine, oameni şi animale, teme ale ştiinţelor obiective, ale biologiei, antropologiei şi zoologiei, chiar şi ale psihologiei. Viaţa psihică, de care se ocupă orice psihologie, este vizată (*gemeint*, pusă intenţional) ca viaţă psihică în lume. *Epoché* fenomenologică pretinde de la mine, cel care filosofează, desfăşurarea purificatoare a *Meditaţiilor* carteziene, elimină din câmpul meu de judecare atât valabilitatea existenţei lumii obiective în genere, cât şi pe cea a ştiinţelor despre lume, elimină chiar faptele lumii. *Nu există astfel pentru mine nici un fel de eu şi nici un act psihic sau fenomene psihice în sensul psihologiei*; pentru mine, deci, nu exist nici eu ca om, nici propriile mele cogitaţii «nu există» ca părţi constitutive ale unei lumi psihofizice. Cu aceasta însă m-am dobândit pe mine însumi, adică acum şi aici, numai pe mine însumi ca acel eu pur, împreună cu viaţa lui pură şi cu capacităţile lui pure (de pildă: putinţa evidentă: pot să mă conţin pe mine ca judecând), *prin care pentru mine* are sens şi valabilitate posibilă *fiinţa acestei lumi* şi esenţa (*So-sein*) corespunzătoare în genere. Dacă lumea, care totuşi o precede, căci eventuala ei nonexistenţă nu e anulată de existenţa mea pură, se numeşte *transcendentă*, atunci această fiinţă pură a mea sau eul meu pur se numeşte *transcendental*[5]. Prin intermediul unei *epoché*

[5] În *Ibidem* (p. 231): „Propoziţia trebuia considerabil modificată astfel: «Dacă lumea experienţei mele se

fenomenologică se reduce eul natural uman, chiar şi al meu, la cel transcendental, şi se înţelege astfel că este vorba de reducţia fenomenologică.

Este nevoie astfel aici de un pas mai departe, prin care-şi dobândeşte mai întâi adevărata utilitate ceea ce a fost scos în afară, adică eliminat. Ce înseamnă să începem în mod filosofic cu *ego* transcendental? Desigur, fiinţa sa precede, indiscutabil – pentru mine, cel care filosofează – din punct de vedere cognitiv, oricărei fiinţe obiective. În sens precis, acesta este, într-adevăr, terenul pe care se desfăşoară orice cunoaştere obiectivă, fie ea bună sau rea. Vor oare să însemne acest ceva premergător şi această existenţă presupusă în orice cunoaştere obiectivă că există şi fundament cognitiv, în sensul obişnuit, pentru această cunoaştere obiectivă? Ideea, tentaţia se află pe aproape; ea este chiar aceea a oricărei teorii realiste. Dacă ne gândim însă la faptul că, înţelese pur, toate raţionamentele pe care le efectuăm decurg chiar în subiectivitatea transcendentală, şi că toate problemele care se referă la lume îşi au măsura în lumea însăşi, aşa cum ea însăşi este dată şi verificată în experienţă, atunci dispare şi tentaţia de a căuta în subiectivitatea transcendentală premise pentru punerea existenţei lumii subiective. Aceasta nu înseamnă însă că am vrea să considerăm ca false marile idei carteziene: căutarea în subiectivitatea transcendentală a fundamentării celei mai profunde a ştiinţelor obiective şi a existenţei lumii obiective înseşi. Căile de cugetare obişnuite acestuia,

---

numeşte transcendentă, deoarece... fiinţa mea pură nu putea fi depăşită, atunci eul meu pur şi eul-viaţă se pot numi transcendentale»" (*nota trad.*).

fie şi sub rezerva criticii, nu le vom urma. Poate însă, o dată cu descoperirea carteziană a ego-ului s-a inaugurat şi o *nouă idee a fundamentării, anume fundamentarea transcendentală*.

De fapt, în loc de a valorifica pe *ego cogito* ca pe o simplă propoziţie apodictică, chiar ca o premisă fondată în mod absolut, să îndreptăm atenţia asupra faptului că *epoché* fenomenologică ne-a dezvăluit (sau mie, celui care filosofează, mi-a pus în lumină) o dată cu *Eu sunt* cu adevărat apodictic, o sferă infinită de un fel deosebit a fiinţării, chiar sfera unei *experienţe transcendentale* nemaiîntâlnite. Tocmai de aici însă şi posibilitatea unei cunoaşteri transcendentale de experienţă, chiar a unei ştiinţe transcendentale.

Aici s-a deschis un larg şi remarcabil orizont cognitiv. *Epoché* fenomenologică mă reduce pe mine însumi la eul meu transcendental pur, şi astfel, eu sunt în sens exact cel puţin *solus ipse*: nu însă în sensul obişnuit, cumva în cel al «unui» om rămas în plus într-o lume încă existentă la o prăbuşire a tuturor astrelor. Dacă am expulzat din câmpul meu de judecăţi lumea, considerând că ea îşi primeşte de la mine şi în mine sensul ei de existenţă, atunci eu, eul transcendental care îi premerge, sunt *unicul instituibil şi instituit conform judecăţii*. Şi astfel, urmează să dobândesc o ştiinţă, una nemaiîntâlnită, care, creată exclusiv, deşi în subiectivitatea mea transcendentală, trebuie să fie valabilă, chiar şi numai pentru sine, anume o ştiinţă transcendental-solipsistă. În felul acesta, nu *ego cogito*, ci o ştiinţă despre *ego*, o *egologie* pură ar trebui să fie fundamentul mai profund al filosofiei în sensul cartezian al ştiinţei universale şi ar trebui cel puţin să creeze veriga de bază pentru fundamentarea acesteia. În fapt, deja

aici, această ştiinţă constituie fenomenologia transcendentală cea mai de jos; cea mai de jos, însă nu cea de care ar ţine întru totul calea de urmat, anume de la solipsismul transcendental la intersubiectivitatea transcendentală.

Pentru a face inteligibile toate acestea, este nevoie mai întâi de degajarea omisă la Descartes, a câmpului infinit al experienţei de sine (*Selbsterfahrung*) transcendentale a ego-ului. După cum se ştie, până şi în aprecierea ca apodictică, aflarea de sine joacă un rol; ego-ului însă – de dezvăluit în întreaga concretitudine a existenţei sale determinate (*Dasein*) şi a vieţii sale transcendentale, şi văzut ca un câmp de lucru de urmărit sistematic în infinitatea sa – toate acestea i-au rămas străine. Pentru filosof însă, aceasta trebuie situată în punctul central al preocupărilor ca o examinare fundamentală, astfel încât, în atitudinea sa, el să reflecteze consecvent, să orienteze reducţia transcendentală asupra cogitaţiilor sale şi asupra conţinutului lor pur fenomenologic şi, alături de acestea, în viaţa sa transcendental-temporală şi în disponibilităţile sale să poată dezvălui sub toate aspectele ei fiinţa sa transcendentală. Evident, este vorba aici de o paralelă la ceea ce psihologul în mundaneitatea (*Weltlichkeit*) sa numeşte experienţa de sine (*Selbsterfahrung*) sau experienţa internă.

De o mai mare, chiar hotărâtoare importanţă devine atunci luarea în considerare a faptului că nu se poate trece în grabă peste ceea ce, ocazional, şi Descartes a observat, – anume că, de pildă, *epoché* referitoare la mundan (*weltlich*) nu se schimbă prin aceea că experienţa este experienţă despre acesta, şi astfel orice conştiinţă este conştiinţă despre el. Tema *ego cogito*

trebuie să fie extinsă: fiecare cogito are în sine ca presupus (*Vermeintes*) cogitatum-ul său. Percepţia casei, chiar dacă mă abţin de la constatarea credinţei în percepţie, este luată aşa cum eu o trăiesc, chiar percepţia acesteia şi mereu a acestei case, apărând când aşa, când altfel, arătându-se cu determinări când fragmentare, când din apropiere sau din depărtare. La fel şi amintirea ei clară sau vagă este amintirea casei reprezentate vag sau clar, după cum şi judecata falsă e intenţie judicativă despre o stare de fapt vizată sau alta ş.a.m.d. *Însuşirea fundamentală a modalităţilor conştiinţei, în care eu trăiesc ca eu, este aşa-numita intenţionalitate*, este a avea conştiinţa a ceva. Acestui Ce (*Was*) al conştiinţei îi aparţin şi modurile fiinţării, anume ca: fiind concret, fiind prezumtiv, nefiind – precum şi modurile aparenţei – fiind, fiind bun sau valoros ş.a. Ca reflecţie, experienţa fenomenologică trebuie, înainte de toate, să se păstreze departe de toate născocirile constructive, trebuie să fie luată ca adevărată chiar aşa concret, împreună cu conţinutul de sens şi de fiinţare în care ea se înfăţişează.

Dacă se interpretează conştiinţa ca un complex de date ale simţurilor, şi eventual este şi antrenată sub formele calitative, lăsându-i-se grija pentru totalitate, atunci avem de-a face cu o născocire constructivă a senzualismului. Acest fapt constituie un fals fundamental chiar în poziţia psihologic-mundană, şi tocmai de aceea este inoportun în cea transcendentală. Dacă în dezvoltarea ei analiza fenomenologică are de indicat ceva şi sub denumirea de date ale senzaţiei, acestea nu constituie nicidecum ceva prim în toate cazurile „percepţiei externe"; căci la o descriere intuitivă pură onestă, numai *cogito* este prim, aşa cum e

descrisă mai îndeaproape percepţia casei ca atare, după sensul obiectual şi după modurile de apariţie. Şi aşa pentru fiecare fel de conştiinţă.

Orientat direct asupra obiectului conştiinţei, aflu atunci cogito-ul ca pe ceva ce este cunoscut sau vizat (*gemeint*) ca având cutare sau cutare determinare, de pildă în judecăţi ca purtător al predicatelor judicative, iar în valori ca purtător al predicatelor valorice. Din cealaltă parte privind, aflu modalităţile schimbătoare ale conştiinţei, ceea ce e conform percepţiei, amintirii, tot ceea ce nu este obiect şi determinare obiectivă însăşi, ci mod subiectiv al datului, modalitate subiectivă de apariţie, ca perspectivă sau deosebire a vagului şi clarităţii, atenţiei şi neatenţiei etc.

Ca un filosof ce reflectează, cel care astfel a devenit el însuşi un eu transcendental, continuând să se concentreze asupra lui însuşi, adică să păşească în experienţa transcendentală liberă la nesfârşit, nu mai este satisfăcut de *ego cogito* vag, ci urmează cursul continuu al fiinţei cugetătoare şi al vieţii, pătrunde în ceea ce e de intuit, de văzut, îl sesizează, descriindu-l în concepte şi judecăţi, pătrunde chiar în ceea ce s-a creat originar din aceste stări intuitive.

Aşa cum s-a spus, schema călăuzitoare a explicitărilor şi descrierilor o constituie tripticul *ego cogito cogitatum*. Dacă facem abstracţie mai întâi de Eul identic, deşi acesta se află cumva în orice cogito, atunci se reliefează cu uşurinţă în reflecţie ceea ce deosebeşte cogito-ul însuşi, şi se disting de îndată tipuri descriptive, abia schiţate în limbă: «ca» a percepe, a-şi aminti, a avea deja ceva în conştiinţă după percepere, presupuneri, dorinţe, voiri, enunţuri predicative ş.a. Dacă luăm însă în considerare modul concret în care

se oferă reflecţia transcendentală, rezultă de îndată distincţia fundamentală, deja menţionată, dintre sensul obiectual şi modalitatea conştiinţei, eventual a apariţiei, adică bilateralitatea, examinată în – ceea ce este tipic – pe care o produce chiar intenţionalitatea, conştiinţa ca o conştiinţă despre ceva. Aceasta şi dă totdeauna descrierii o îndoită orientare.

Este de luat în seamă aici faptul că *epoché* transcendentală cu privire la lumea existentă, cu toate obiectele aflate, percepute, amintite, gândite, presupuse conform judecăţii, nu se modifică; că lumea, toate aceste obiecte, ca fenomene de experienţă, chiar şi ca atare pure *cogitata* ale anumitor cogitaţii, trebuie să constituie o temă de bază a descrierii fenomenologice.

Ce determină însă atunci deosebirea profundă dintre judecarea fenomenologică asupra lumii experienţei şi judecarea natural-obiectivă? Răspunsul poate fi următorul: Ca ego fenomenologic, eu am devenit observatorul pur al meu însumi, şi nu mă am în vedere ca ceea ce sunt inseparabil de mine însumi, ca propria mea viaţă aşa cum o aflu ca inseparabilă de acesta, chiar aşa cum mi-o dezvăluie pentru mine însumi reflecţia originară intuitivă. Ca om înfăţişat natural, aşa cum eram înainte de *epoché*, vieţuiam în mod naiv în lume; fără dificultăţi, pentru mine era valabil ceea ce aflam şi împlineam în luările mele de atitudine pe mai departe. Toate acestea se petreceau însă în mine fără ca eu să fi fost cumva orientat; experienţa mea, lucrurile, valorile, scopurile – toate acestea constituiau interesul meu, nu însă viaţa mea experimentată, existenţa mea interesată, luarea de atitudine, ceea ce este subiectiv al meu. Şi ca eu viu natural, eram

transcendental, însă nu ştiam nimic despre aceasta. Pentru a-mi da seama de fiinţa mea absolută proprie, trebuia să exercit în mod continuu o *epoché* fenomenologică.

Prin ea însă eu nu vreau să exercit, ca Descartes, o critică autentică faptului de a-mi permite să am apodictic încredere în experienţă, adică în existenţa lumii, ci vreau să studiez lumea pentru mine, însă lumea ca fiind *cogitatum*-ul cogitaţiilor mele. Nu vreau numai să stabilesc doar în genere că, apodictic, *ego cogito*-ul premerge fiinţa-pentru-mine a lumii, ci să cunosc în mod cuprinzător fiinţa mea concretă ca ego, şi în aceasta să constat că ea aflată şi trăită în mod natural în lume constă într-o viaţă transcendentală aparte, în care efectuez în mod naiv cunoaşterea, pun în funcţiune pe mai departe încrederea mea naivă în lume ş.a. Astfel, atitudinea fenomenologică împreună cu *epoché*-ul ei constă în aceea *că parvin la punctul de vedere inteligibil ultim al experienţei şi cunoaşterii: prin aceasta eu devin observatorul nedespărţit al eului meu natural-mundan şi al vieţii eului*, care constituie însă numai un fragment deosebit sau un strat al vieţii mele transcendentale dezvăluite. Sunt neîmpărţit întrucât, în toate interesele mundane pe care le am despre aceasta, mă „conţin", – anume: ca Eu – cel care filosofează – mă situez deasupra lor şi le privesc, le consider ca teme de descriere, la fel ca şi pe *ego*-ul meu transcendental în genere.

O dată cu reducţia fenomenologică se efectuează astfel un fel de despicare-a-eului: spectatorul transcendental se situează deasupra lui însuşi, se vede pe sine însuşi şi se vede şi ca pe cel anterior eului dat în lume; ca om, el se află astfel în sine ca un *cogitatum*, iar în cogitaţiile care-i aparţin află viaţa şi fiinţa

transcendentală ce deschide «tot» ceea ce este mundan. Dacă omul natural (în privinţa aceasta şi eul, care este în cele din urmă, transcendental, dar nu ştie de aceasta) are o lume şi o ştiinţă despre lume fiinţând într-un mod absolut, dar naiv, atunci şi spectatorul său transcendental, ca eu transcendental devenit conştient are lumea numai ca *fenomen*, ceea ce înseamnă: *cogitatum* al unei cogitaţii oarecare, aparentul unei apariţii oarecare, adică un simplu corelat.

Cum din punct de vedere tematic fenomenologia are în vedere totdeauna numai obiecte de conştiinţă, şi anume reale sau ideale, acestea sunt pentru ea numai obiecte-modalităţi ale conştiinţei; pornind de la aspectul obiectual, descrierea, care vrea să sesizeze fenomenele concrete ale cogitaţiilor, trebuie să scruteze stăruitor înapoi, către latura conştiinţei şi să urmeze conexiunile existente aici. Dacă am ca temă, de exemplu, perceperea unui hexaedru, atunci în reflecţia pură observ că hexaedrul este continuu dat ca unitate obiectuală într-o multiplicitate de modalităţi de apariţie ce-i aparţin multiform şi determinat. Acelaşi hexaedru este şi cel care apare când dintr-o parte, când din cealaltă, când într-o perspectivă, când în alta, când în apropiere, când în depărtare, când cu o mai mare, când cu o mai neînsemnată claritate şi determinare. Deci, dacă avem în vedere o suprafaţă oarecare de hexaedru, o oarecare margine sau un oarecare unghi, o anumită pată de culoare, pe scurt un oarecare moment al sensului obiectual, atunci observăm pentru fiecare acelaşi lucru: este unitatea unei multiplicităţi, totdeauna modalitatea apariţiei variate, a perspectivelor ei deosebite, a deosebirii din punctul de vedere al subiectului. În cazul culorii, de pildă, aflăm mai întâi

culoarea invariabilă identică: reflectând însă asupra modalităţilor de apariţie, aflăm că ea nici nu este altfel, nici nu e inteligibilă altfel, întrucât e prezentată când într-o nuanţă de culoare, când într-alta. Avem totdeauna unitatea numai ca unitate din reprezentare, iar cea a reprezentării este prezentare-de-sine a culorii sau a reprezentării marginii.

Cogitatum-ul este posibil numai în modalitatea deosebită a lui *cogito*. Dacă începem anume să luăm cu totul concret viaţa conştiinţei şi să privim descriptiv din ambele laturi şi după conexiunile ei intenţionale, atunci se deschid adevărate infinităţi şi ies în relief fapte tot mai noi, neaşteptate. De acest context aparţin structurile temporalităţii fenomenologice. Chiar şi când ne menţinem în cadrul tipului de conştiinţă, care astfel se numeşte reprezentare a lucrului, aceasta se petrece la fel. De fiecare dată ea este vivace ca o dăinuire trecută[6], ca un flux temporar al perceperii şi perceputului. Această extindere-continuă-de sine, această temporalitate este ceva ce aparţine în mod esenţial fenomenului transcendental însuşi. Fiecare parcelare pe care o gândim în acest context oferă iarăşi percepere de acelaşi tip; despre oricare extindere, despre oricare fază spunem la fel: hexaedrul e perceput[7]. Însă această *identitate* este o trăsătură

---

[6] În *Ibidem*, (p. 232), pentru textul de la „chiar şi când"... până aici, se menţionează: „Ambele propoziţii au fost schimbate astfel: «Ea este o formă universală a sintezei care aparţine vieţii conştiinţei, de exemplu orice percepţie a lucrului ca o dăinuire trecută...» *Dedesubt pe margine*: «Sinteză. Identitate»" (*nota trad.*).

[7] În *Ibidem*: de la «fiecare» schimbat astfel: «Fiecare parcelare a acestei extinderi de sine care se scurge, pe

descriptivă imanentă a unei astfel de trăiri intenţionale şi a fazelor sale, este o trăsătură în conştiinţa însăşi[8]. Fragmentele şi fazele percepţiei nu sunt lipite laolaltă în mod exterior, ci sunt unite, aşa cum conştiinţa însăşi este unită, unită chiar în conştiinţa aceluiaşi. Nu există mai întâi lucrurile şi acestea apoi sunt introduse în conştiinţă, astfel încât acelaşi lucru să se afle şi aici şi acolo, ci există numai conştiinţă şi conştiinţă, un cogito şi un altul se unesc într-un al doilea cogito unificator, astfel că o nouă conştiinţă este din nou conştiinţa a ceva, este chiar realizarea acestei *conştiinţe sintetice*, căci în ea este conştient „acelaşi", unitatea ca unul[9].

În ce priveşte felul unic al sintezei ca proprietate de bază a conştiinţei ne oprim aici la un exemplu, iar cu el iese totodată în relief *deosebirea dintre conţinuturi reale şi ideale, doar intenţionale ale conştiinţei*. Privit fenomenologic, obiectul percepţiei nu este un fragment real în percepere şi în perspectivele unitare şi multiplicităţile obişnuite de apariţie ce decurg sintetic din aceasta. Două apariţii, care mi se dau în virtutea

---

care noi... Tip, oricare asemenea extindere parţială... spunem la fel, de pildă, acelaşi, hexaedrul, e perceput. La fel pentru fiecare trăire». Pe margine cu creion roşu: «Identitate» (*nota trad.*).

8 În *Ibidem*: „De la «Însă această» schimbat şi extins astfel: «*Această identitate* a cogitatum-ului este o... trăsătură a oricărei trăiri intenţionale, care îşi urmează cursul ca neîntrerupt cogito, ca o sinteză neîncetată a identificării; aceasta nu constituie nicidecum o identificare activă în sens obişnuit, ci o adăpostire permanentă a reprezentărilor temporare multiple în unitate»" (*nota trad.*).

9 În *Ibidem*: „Pe margine: «Părţi reale, conţinuturi, conţinuturi intenţionale (ireale)»" (*nota trad.*).

unei sinteze ca apariţii ale unuia şi aceluiaşi obiect, sunt în mod real separate, iar ca real separate nu au comun vreun dat, ci doar momente asemănătoare şi identice. Acelaşi hexaedru care este văzut este şi intenţional acelaşi; ceea ce există ca spaţial-real este în perceperea multiplă un ideal-identic, un identic al intenţiei, modalitate de conştiinţă, imanent actelor-eului, adică nu ca dat real, ci ca sens obiectual. *Acelaşi* hexaedru poate să fie pentru mine, acum şi în diferitele reamintiri, aşteptări, reprezentări clare sau goale, intenţional acelaşi, anume substrat identic pentru predicaţii, pentru valorizări etc. Această identitate (*Selbigkeit*) se află totdeauna în viaţa conştiinţei însăşi şi este intuită prin sinteză. *Astfel, prin întreaga viaţă a conştiinţei străbate raportarea conştiinţei la obiectualitate*, iar aceasta se dezvăluie ca o proprietate esenţială a fiecărei conştiinţe; obiectualitatea în modalităţi mereu înnoite ale conştiinţei, într-un mod foarte variat, putând să treacă în mod sintetic în conştiinţa unităţii.

În corelaţie cu aceasta stă faptul că nici un *cogito* în parte nu este un *ego* izolat, astfel încât, în cele din urmă se arată că întreaga viaţă universală, în fluctuaţiile ei, în curgerea ei heraclitică, este o unitate sintetică universală. Într-un sens mai profund, gândim că *ego*-ul transcendental nu numai că este, ci este pentru sine, o unitate concretă intuibilă, vie, care se obiectivează necontenit în moduri tot mai noi ale conştiinţei, şi deci unitar şi în forma timpului imanent.

Nu numai aceasta însă. La fel de esenţială ca *actualitatea* vieţii este şi *potenţialitatea*, aceasta din urmă nefiind o posibilitate goală. Fiecare cogito, de pildă o percepţie externă sau o reamintire etc. poartă în sine însăşi şi sesizabil o potenţialitate imanentă lui,

a trăirilor posibile, raportabile la acelaşi obiect intenţional şi de realizat pornind numai de la eu. Aşa cum spune fenomenologia, în orice găsim *orizonturi*, şi aceasta în sens foarte diferit. Percepţia progresează şi trasează un orizont de aşteptare ca pe un orizont de intenţionalitate, trimiţând la ceea ce vine ca perceput, deci la serii viitoare de percepţie. Fiecare însă duce cu sine şi potenţialităţi ca: „În loc de încoace, aş putea să privesc încolo", mersul percepţiei despre acelaşi putând astfel să fie şi altfel dirijat. Fiecare reamintire mă trimite la un întreg şirag de reamintiri posibile până în momentul actual, iar în fiecare moment al timpului imanent – la contemporaneităţile de dezvăluit ş.a.

Toate acestea sunt structuri intenţionale şi dominate de legile sintezei. Pot să mă întreb cu privire la orice trăire intenţională, ceea ce înseamnă că pot să pătrund în orizontul ei şi să o explicitez; prin aceasta dezvălui, pe de o parte, potenţialităţile vieţii mele, iar pe de altă parte clarific sensul vizat sub aspect obiectual.

În felul acesta, analiza intenţională[10] este ceva total diferit de analiza în sens obişnuit. Viaţa conştiinţei – ceea ce este valabil şi pentru psihologia pură ca paralelă la fenomenologia transcendentală – nu este o simplă înlănţuire de date, nici o îngrămădire de atomi psihici, nici un ansamblu de elemente unite prin calităţi de configuraţie. *Analiza intenţională este descoperire de înfăptuiri efective (Aktualitäten) şi potenţialităţi, în care se constituie obiecte ca unităţi de sens*, iar orice analiză de sens se efectuează ea însăşi în trecerea de la trăirile reale la orizonturile intenţionale trasate, prescrise în ele.

---

[10] În *Ibidem*: „Pe margine «Analiză intenţională şi reală»" (*nota trad.*).

Această din urmă înţelegere prescrie analizei fenomenologice şi descrierii o metodică total nouă, una ce intră în acţiune pretutindeni unde trebuie abordate obiect şi sens, probleme de existenţă, de posibilitate, de origine, de drept. Orice analiză intenţională se extinde asupra trăirilor date momentan şi real ale sferei imanente, şi anume astfel încât, descoperind potenţialităţi ce sunt arătate acum ca reale şi cu orizont, reliefează multiple trăiri noi, în care devine clar ceea ce era vizat numai implicit, şi în acest mod deja intenţional. Dacă mă uit la un hexaedru, atunci spun de îndată: îl văd cu adevărat şi propriu numai dintr-o parte, de unde e evident că ceea ce eu percep acum este mai mult, că percepţia cuprinde în sine, deşi neintuitiv, o părere prin care latura văzută ca simplă latură îşi are sensul ei. Dar cum se descoperă acest plus de părere, cum devine propriu-zis evident că am în vedere ceva mai mult? Desigur, prin trecerea într-o suită sintetică de percepţii posibile, cum le-aş avea dacă, aşa cum pot, aş înconjura lucrul. Întrucât aşază sintezele ce se efectuează, fenomenologia explicitează permanent referirea, intenţionalitatea fiecăreia. Să expună structura universală a vieţii transcendentale a conştiinţei în raportarea ei cu sens şi în constituirea sensului – iată sarcina imensă care este pusă în faţa descrierii[11].

---

[11] În *Ibidem*: „Pe margine, remarcă în creion, îngroşat cu cerneală: «Sum cogitans ca fenomenolog pe o treaptă mai înaltă. Sunt ceea ce sunt, ca subiect al producerii de sens. Ceea ce este, este examinare de sine, examinare a producerii mele constitutive de sens şi a configuraţiilor mele de sens, iar, pornind de la ele, iarăşi eu ca cel care are sens în tot mereu noi explicitări furnizate de producerea sensului»" (*nota trad.*).

Fireşte cercetarea se mişcă în intervale diferite. Ea nu este nicicum împiedicată prin faptul că reprezintă aici domeniul fluxului subiectiv şi că ar fi o amăgire să vrem să utilizăm aici o metodă de formare a conceptelor şi judecăţii, metodă hotărâtoare pentru ştiinţele obiective exacte. Categoric, viaţa conştiinţei este în curgere, iar fiecare cogito este curgător, fără elemente şi relaţii fixe ultime. În această curgere domină însă un model foarte bine conturat. Percepţia constituie un tip general, reamintirea un altul; conştiinţa goală şi chiar retenţională pe care aş avea-o ca dintr-un fragment de melodie, pe care nu o mai aud, însă o am *încă* în câmpul conştiinţei, în neintuitivitate şi deci tocmai ca această melodie-fragment; toate acestea sunt tipuri generale bine conturate, care se disting tot ca şi tipul *perceperea spaţială a lucrului* şi tipul *percepţia unui om*, a esenţei psihofizice.

Descriind în genere oricare dintre aceste tipuri, pot să informez cu privire la structura sa, chiar la structura sa intenţională, întrucât el constituie un model intenţional. Pot să întreb cum trece unul într-un altul, cum se formează, se schimbă, ce forme de sinteză intenţională se află în mod necesar în el, ce forme de orizonturi cuprinde cu necesitate, ce forme de descoperire şi de efectuare îi aparţin. De aici rezultă astfel teoria transcendentală a percepţiei; aceasta este analiza intenţională a percepţiei, teoria transcendentală a amintirii şi a conexiunii intuiţiilor în genere, însă şi teoria transcendentală a judecăţii, a voinţei etc.[12].

---

[12] În *Ibidem*: „pe margine cu cerneală: Această modalitate de sine totdeauna particularizatoare se mişcă în cadrul cel mai general, aparţinând întreitei formule «Ego-cogito-cogitatum», de care ţine universalul despre care trebuie să discutăm, ca, de pildă, universalul sintezei" (*nota trad.*).

Nu este vorba aici de a activa simpla experienţă şi de a analiza realmente datul de experienţă, ca în ştiinţele obiective factuale, ci doar de a urma liniile unor sinteze intenţionale aşa cum sunt ele jalonate intenţional şi cu orizont, pe lângă care trebuie să fie descoperite însă şi indicate orizonturile ca atare.

Deoarece datorită extinderii sale temporale transcendental-imanente fiecare cogitatum în parte constituie deja o sinteză de identitate, o conştiinţă a ceea ce este continuu acelaşi, *obiectul* îndeplineşte deja un *rol de fir conducător transcendental* pentru multiplicităţile subiective pe care le constituie. La o privire asupra tipurilor cele mai generale de cogitaţii şi a descrierii lor generale intenţionale este însă indiferent dacă sunt percepute sau amintite aceste obiecte sau altele.

Să luăm însă ca temă fenomenul lumii[13], care, în curentul sintetic-continuu al percepţiilor este conştiut şi ca unitate, respectiv ca acest tip uimitor de *percepţie universală a lumii*, şi să ne întrebăm cum este de înţeles intenţional faptul că există pentru noi aici o lume; aceasta deoarece în mod consecvent noi reţinem tipul obiectual sintetic *lume*, ca şi cogitatum, firește, şi ca fir *conducător pentru desfăşurarea structurii infinite a intenţionalităţii de experienţă despre lume*. Aci ne îndreptăm spre un tip aparte. Ca sesizată în mod pur, în reducţia fenomenologică, lumea experienţei se împarte totdeauna în obiecte identice ce persistă ca atare. Cum se înfăţişează însă infinitatea particulară *deosebită* a percepţiilor reale şi posibile care aparţin

[13] În *Ibidem*; Pe margine cu creion albastru: „Trecere la problemele universale" (*nota trad.*).

unui obiect? Şi la fel pentru fiecare tip universal de obiect. Cum se înfăţişează intenţionalitatea-orizont, fără de care un obiect nu ar putea să fie obiect – trimiţând la o conexiune mundană, pentru care, aşa cum o arată însăşi analiza intenţionalităţii, nu există nici un obiect inteligibil până la capăt etc. La fel şi pentru fiecare tip particular de obiect, aparţinând într-o modalitate posibilă lumii.

Aşa cum se vede de îndată, reţinerea ideală a unui tip intenţional de obiect înseamnă o organizare sau ordonare în cercetările intenţionale[14].

Cu alte cuvinte: subiectivitatea transcendentală nu este un haos de trăiri intenţionale, ci o unitate de sinteză, a unei sinteze cu mai multe trepte, în care se constituie totdeauna noi tipuri de obiecte şi obiecte particulare. Fiecare obiect însă desemnează o *structură regulativă pentru subiectivitatea transcendentală*[15].

* * *

O dată[16] cu chestiunea privitoare la sistemul transcendental al intenţionalităţii, prin care pentru *ego* fiinţează constant o natură, o lume – mai întâi în

---

[14] În *Ibidem*: „După «intenţionale» intercalat: «actuale şi potenţiale»" (nota trad.).

[15] În *Ibidem*: „*Sfârşitul celei de-a II-a conferinţe* (subl. n.), respectiv a celei de-a doua jumătăţi a primei prelegeri duble". De fapt, ne aflăm la jumătatea lucrării (*nota trad.*).

[16] În *Ibidem*: „Pe margine sus în dreapta: «*a II-a prelegere dublă*». Dedesubt cu creion albastru: «Raţiune, existenţă»" (*nota trad.*).

experienţă ca direct vizibilă, evidentă etc., şi apoi prin oricare intenţionalitate orientată asupra lumii – ne aflăm cu adevărat deja în fenomenologia raţiunii.

Raţiune şi neraţiune, înţelese în sensul cel mai larg, nu desemnează nici un fel de capacităţi şi fapte, ci aparţin formei celei mai generale a structurii subiectivităţii transcendentale în genere.

Evidenţă în sensul cel mai larg al autoapariţiei (*Selbsterscheinung*), al aflării-de-sine-undeva, ca fiinţă-interioară a unui conţinut de fapt ca atare, a unei valori ca atare etc., – aceasta nu constituie deloc un caz întâmplător în viaţa transcendentală. Mai mult, orice intenţionalitate este sau o conştiinţă a evidenţei însăşi, adică având cogitatum-ul ca atare, sau, în mod existenţial şi cu orizont sprijinită pe datul autonom (*Selbstgegebung*), orientată după acesta. Orice elucidare produce deja ceva evident. Fiecare conştiinţă vagă, goală, neclară este din capul locului numai conştiinţă despre şi despre, *trimite* astfel la o *cale de elucidare*, în care vizatul a fost dat ca realitate sau ca posibilitate. Cum ar trebui să-şi vadă conştiinţa obiectul său, de aceasta mă pot informa de la orice conştiinţă vagă. De structura subiectivităţii transcendentale aparţine, firește, şi faptul că se constituie păreri care, în trecerea spre o evidenţă posibilă, respectiv a clarei reprezentabilităţi, ca şi a experienţei ce se continuă realmente în trecerea efectivă de la o părere la starea de fapt evidentă însăşi; aceasta nu pune în relief vizatul ca un *sine* posibil, ci cu totul altceva. În loc de confirmare, de efectuare îşi fac loc adesea deziluzia, depăşirea, negaţia. Ca modalitate tipică de cazuri întâmplătoare opuse de împlinire şi decepţie, toate acestea ţin însă de domeniul integral al vieţii conştiinţei.

Totdeauna şi în mod necesar *ego*-ul este viu în cogitaţii şi este totdeauna obiectul oarecare, fie el intuibil (fiind fie în conştiinţă, fie în imaginaţia conştiinţei, ca şi cum ar fi), fie neintuibil, adică rămânându-i departe. Dar numai pornind de la el se poate pune şi problema căilor posibile de a ajunge la el luat ca atare, ca realitate sau ca posibilitate de imaginaţie, precum şi cea a căilor pe care el s-ar dovedi în mod consecvent ca existent, ar fi accesibil în continuitatea unanimă a evidenţelor sau a căilor prin care şi-ar pune în relief propria nefiinţă.

Faptul că un obiect există pentru mine înseamnă: el este valabil conform conştiinţei mele. Această valabilitate există însă pentru mine doar atâta timp cât presupun că aş putea-o confirma, că mi-aş putea stabili căi adecvate, adică aş putea parveni efectiv la experienţe petrecute şi evidenţe obişnuite, în care aş fi eu însumi prezent, le-aş avea ca *efectiv* realizate. Este vorba de ceea ce stăruie să existe chiar şi atunci când conştiinţa mea despre el este experienţă, căci el (obiectul) există deja atunci când e sesizat. Şi această sesizare trimite mai departe, la o alta, la posibilitatea de a confirma şi de a putea readuce oricând ceea ce deja s-a dobândit ca existent în modul adeveririi progresive.

După ce ne vom fi situat pe terenul egologic, să meditâm la semnificaţia imensă a acestei observaţii. Din acest din urmă punct de vedere constatăm că în realitate şi adevăr, existenţa dată (*Dasein*), şi cum e dată (*Sosein*) nu au pentru noi alt sens decât cel de existenţă confirmată legitim pornind de la posibilitate; constatăm de asemenea că aceste căi de confirmare şi accesibilitate a lor îmi aparţin mie însumi, ca subiectivitate transcendentală, şi numai astfel ele au un sens.

Ceea ce fiinţează *cu adevărat*, real ori ideal, *are astfel semnificaţie numai ca un corelat particular al propriei mele intenţionalităţi*, a celei prefigurată anterior ca actuală sau ca potenţială. Desigur, nu un corelat al unui cogito izolat; de pildă, fiinţa unui lucru real dar nu ca simplu cogito al percepţiei izolate pe care o am acum. În modul de a fi al datului autonom intenţional însă, datorită orizontului prezumtiv, ea (fiinţa) şi obiectul ei mă îndreaptă[17] către un sistem deschis infinit de percepţii *posibile*; acestea nu sunt născocite, ci sunt motivate în viaţa mea intenţională, valabilitatea lor prezumtivă putând să şi-o piardă numai dacă ar surveni o experienţă opusă şi, în mod necesar, ar putea fi presupuse împreună ca posibilităţi *ale mele*, pe care, dacă nu sunt împiedicat, aş putea să le situez în privirea de ansamblu.

Fireşte, toate acestea sunt spuse foarte brutal. Pentru a explicita însă structurile posibilităţii în relaţie cu fiecare fel de obiect aparţinând în mod specific unui orizont şi a face astfel inteligibil sensul oricărei existenţe sunt necesare analize intenţionale mult mai întinse şi mai complicate. Din capul locului este evident şi călăuzitor însă numai următorul fapt: ceea ce eu am ca existent, este pentru mine valabil ca existent, iar orice dovadă imaginabilă se află în mine însumi, închisă în

---

[17] În *Ibidem* (p. 233): „De la «Desigur» până la «mă îndreaptă» trasă linie cu cerneală şi înlocuit, probabil într-o elaborare mai târzie, prin următoarele: «Nu chiar o oarecare conştiinţă izolată creează, pentru mine realitatea existenţei fiind ceva evident; de pildă, percepţia izolată nu creează realitatea lucrului, dar mă orientează spre alte percepţii»" (*nota trad.*).

intenţionalitatea mea nemijlocită şi mijlocită, în care trebuie să se afle astfel cuprins laolaltă şi orice sens de fiinţare.

Cu acestea ne aflăm deja în planul problemelor mari, oarecum copleşitoare ale *raţiunii şi realităţii*, ale conştiinţei şi ale fiinţei veritabile, *problemele constitutive*, cum le numeşte în genere fenomenologia. Înainte de toate ele apar ca probleme fenomenologice delimitate, întrucât prin realitate, prin fiinţă ne gândim doar la fiinţa mundană (*weltliche*), şi cu aceasta la paralela dintre fenomenologie şi aşa-numita teorie a cunoaşterii sau critica raţiunii, care, în mod obişnuit se referă la cunoaşterea obiectivă, la cunoaşterea realităţii. În adevăratul sens al termenului însă, problemele constitutive cuprind întreaga fenomenologie transcendentală şi desemnează un aspect sistematic cu totul general, sub care sunt rânduite toate problemele fenomenologice. Constituire fenomenologică a unui obiect, aceasta înseamnă: examinarea universalităţii *ego*-ului sub unghiul de vedere al identităţii acestui obiect, anume în chestiunea privind universalitatea sistematică a trăirilor reale şi posibile ale conştiinţei, care sunt desemnate ca raportabile la ea în ego-ul meu, şi înseamnă pentru aceasta o regulă sigură de sinteze posibile.

Problema constituirii fenomenologice a unui tip oarecare de obiecte este mai întâi problema datului (*Gegebenheit*) său evident, ideal desăvârşit. Fiecărui tip de obiect îi aparţine o modalitate tipică de experienţă posibilă. Cum se înfăţişează însă o asemenea experienţă, după structura ei internă, chiar şi atunci când o gândim sub toate aspectele ca obiect ideal

desăvârşit? La aceasta se adaugă apoi întrebarea: Cum ajunge *ego*-ul să aibă la dispoziţia sa un asemenea sistem, chiar şi atunci când nici o experienţă despre el nu este actuală? În sfârşit, ce înseamnă pentru mine faptul că obiectele sunt ceea ce sunt, fără ca eu să ştiu sau să fi ştiut ceva despre ele?

Fiecare obiect existent este obiect al unui univers al experienţelor posibile; în cazul acesta trebuie doar să extindem conceptul de experienţă la cel mai larg concept, anume acela al evidenţei corect înţeleasă. Fiecărui obiect posibil îi corespunde un asemenea sistem posibil. Aşa cum am spus, transcendental este indiciul obiectual progresiv al unei structuri universale cu totul determinată a ego-ului, care-i aparţine conform cogitaţiilor reale ale acestuia, conform potenţialităţilor şi capacităţilor sale. Căci «aceasta» şi este esenţa *ego*-ului, anume să existe în forma conştiinţei reale şi posibile, precum şi a formelor subiective posibile ale capacităţii aflate în el însuşi ale lui *Eu pot*. Ego-ul este ceea ce este numai în raport cu obiectualităţile intenţionale, are totdeauna fiinţă, şi eventual existenţă, proprietatea sa esenţială fiind aceea de a avea mereu de constituit şi de a fi constituit deja sisteme intenţionale, al căror indiciu sunt obiectele vizate, gândite, apreciate, acţionate, imaginate şi de imaginat de către el (de către ego) ş.a.m.d.[18].

Ego-ul însuşi există însă, iar fiinţa lui este fiinţă pentru sine însăşi: chiar fiinţa sa, împreună cu toate existentele-particulare ce-i aparţin, este constituită în

---

[18] În *Ibidem*: „Pe margine: cu creionul albastru: «A fi-pentru-sine-însuşi al ego-ului»" (*nota trad.*).

el şi se constituie mai departe pentru aceasta[19]. Fiinţa-pentru-sine-însăşi a ego-ului este o fiinţă în autoconstituire continuă, care, la rândul ei, este fundamentul oricărei constituiri a aşa-numitului transcendent al obiectualităţilor mundane. În felul acesta, trebuie creată o teorie egologică, fundament al fenomenologiei constitutive, în doctrina despre constituirea temporalităţii imanente şi a trăirilor *imanente* subordonate ei, teorie prin care devine inteligibil treptat *cum este în mod concret posibilă şi inteligibilă fiinţa-pentru-sine-însăşi a ego-ului*.

Aci iese în relief o ambiguitate a temei ego: în diferitele straturi ale problematicii fenomenologice, el este unul diferit ca modalitate de prezentare. În primele examinări structurale cu caracter general aflăm ca rezultat al reducţiei fenomenologice unitatea *ego cogito cogitata*, chiar ni se opune multiplicitatea cogitaţiilor, a lui *consider adevărat, îmi amintesc, doresc* etc.; ceea ce atrage atenţia aici pentru prima dată este că multiplele moduri ale lui cogito îşi au un punct de identitate, o centrare în faptul că eu, un acelaşi eu, sunt cel care efectuează ca aparenţă ceea ce aici este o dată actul lui *Eu gândesc* şi altă dată actul lui *Eu apreciez*. Este observabilă o sinteză dublă, o dublă polarizare. Multe, e adevărat, nu toate modurile de conştiinţă care se derulează aici, se prezintă sintetic unitar ca modalităţi de conştiinţă ale aceluiaşi obiect. Pe de altă parte, însă, orice cogitaţie, şi, înainte de toate, luările mele de poziţie au forma structurală (ego) cogito, au polarizarea Eului.

---

[19] În *Ibidem*: „Pe margine: «Aci constituirea ego-ului personal»" (*nota trad.*).

Este însă de observat că ego-ul centralizator nu e un punct gol sau un pol, ci, datorită unei legităţi a genezei, cunoaşte o determinare stabilă cu fiecare dintre actele emise de el. De pildă, dacă într-un act judicativ m-am hotărât pentru o esenţă (*So-sein*), atunci acest act fugitiv dispare, iar eu sunt mai departe Eul, cel care a decis în acest fel, mă aflu pe mine însuşi statornic, ca eu al convingerilor mele statornice. La fel şi pentru orice fel de decizii, de pildă decizii de valoare şi de voinţă.

Astfel avem ego-ul nu ca pe un simplu pol vid, ci cumva ca Eul stabil, statornic al convingerilor, al obişnuinţelor persistente, în a căror schimbare se constituie întâi de toate *unitatea Eului personal şi a caracterului său personal*. Tocmai de aceea, trebuie deosebit din nou *ego*-ul în concreţiune deplină, cel care este concret numai prin diversitatea curgătoare a vieţii sale intenţionale şi a obiectelor ce se constituie o dată cu cele vizate şi presupuse în aceasta. De aceea şi spunem: ego ca monadă concretă.

Întrucât însă eu, ca ego transcendental sunt cel care mă aflu prezent şi într-unul şi în celălalt sens, iar existenţa mea reală şi adevărată poate fi observată, atunci aceasta constituie o problemă «constitutivă», chiar problema constitutivă cea mai radicală.

Fenomenologia constitutivă cuprinde astfel fenomenologia întreagă; şi aceasta cu toate că ea nu poate să înceapă ca atare, ci numai împreună cu o prezentare a modalităţii proprii conştiinţei şi desfăşurării ei intenţionale, care face evident doar ulterior sensul problematicii constitutive[20].

---

[20] În *Ibidem*: „Alineatul se află între paranteze pătrate. Pe margine «Aci Eul în sens specific»" (*nota trad.*).

Pentru ego, şi cu aceasta pentru o teorie fenomenologică obiectivă a cunoaşterii, problemele fenomenologice ale unei analize de esenţă a constituirii obiectivităţilor reale reprezintă ca atare un domeniu în sine extrem de important.

Înainte de toate, deci, şi în scopul concretizării, era nevoie de ceva despre care abia acum ajung să discut, anume de un imens progres metodic; şi aceasta chiar înainte de a confrunta teoria cunoaşterii ca atare cu cea comună, obişnuită. Prin reducţie fenomenologică, fiecare dintre noi se reîntoarce la ego-ul *său* absolut, se găseşte pe sine ca existent faptic într-o certitudine apodictică. Trecând în revistă toate acestea, ego-ul ajunge la tipurile multiple intenţional desfăşurate, tipuri sesizabile descriptiv, şi poate de îndată să înainteze în însăşi dezvăluirea intenţională a ego-ului său. Nu întâmplător însă mi-a scăpat în repetate rânduri expresia *esenţă* şi *conform esenţei*, ceea ce duce de îndată la un concept de a priori determinat, elucidat abia de fenomenologie. Este astfel clar că, atunci când explicităm şi descriem ca mod un anumit tip cogitativ, cum sunt percepţia-perceputul, retenţia şi retenţionatul, reamintirea şi reamintitul, anunţarea şi anunţatul, aspiraţia şi aspiratul etc., totul conduce la rezultate ce continuă să existe ca şi cum le-am abstrage din fapte. Pentru ceea ce este tipic, individualitatea faptului exemplar, de pildă cea a percepţiei mesei acum, momentan, este cu totul irelevantă; chiar şi universalul, faptul că eu, acest ego faptic, am în genere între trăirile mele faptice ceva din acest tip, rămâne irelevant, iar descrierea nu depinde nicidecum de o constatare a

faptelor individuale şi a existenţei acestora. La fel şi pentru toate structurile egologice[21].

De pildă, atunci când efectuez o analiză de tipul experienţei sensibile, a lucrului în spaţiu; dacă înaintez sistematic în examinarea constitutivă, urmărind cum o asemenea experienţă ar putea şi ar trebui să se desfăşoare mai departe, dacă în genere aş putea să arăt numai unul şi acelaşi lucru, după tot ceea ce trebuie să-i fie indicat lui ca lucru, rezultă atunci adevărata cunoaştere: anume că în necesitatea esenţei, ceea ce pentru mine ca un *ego* în genere ar trebui să fie un lucru existent cu adevărat, se află a priori sub formele esenţiale ale unui sistem determinat de structuri ale experienţei posibile, împreună cu o multiplicitate aprioricâ de structuri specifice ce-i aparţin.

În mod evident, pot să delimitez ego-ul meu într-un fel cu totul liber, pot să consider acum tipurile ca posibilităţi ideale pure ale unui ego simplu posibil, precum şi ale ego-ului posibil în genere (ca transformare liberă a celui faptic al meu) şi obţin astfel *tipuri de esenţă, posibilităţi a priori şi legităţi care le aparţin;* tot aşa delimitez şi structurile de esenţă generale ale ego-ului meu ca fiind cele ale unuia imaginabil în genere, fără de care eu, în genere sau a priori, nu mă pot gândi; căci este evident că pentru orice schimbare liberă a ego-ului meu, ele ar trebui să existe în mod necesar.

Ne ridicăm astfel la o înţelegere metodică, care alături de metoda veritabilă a reducţiei fenomenologice, constituie esenţialul fenomenologiei sub aspect metodic, anume: că *ego*-ul, ca s-o spunem ca mai demult, are *un*

---

[21] În *Ibidem*: „Pe margine cu creion albastru: «Intuiţia devine intuiţie generală»" (*nota trad.*).

a priori înnăscut sigur, iar întreaga fenomenologie sau conştiinţa de sine pură a filosofului introdusă metodic este numai descoperirea acestui a priori înnăscut în infinitatea multiplelor sale forme. Acesta este adevăratul sens al inneităţii, pe care[22] vechiul concept naiv îl simţise, dar nu reuşise să-l expună.

Ca să vorbim ca Leibniz, am spune despre acest a priori înnăscut al *ego*-ului concret următoarele: *monadei mele* îi aparţine desigur mult mai mult decât am putea noi stabili. De aceasta ţine şi tot ceea ce poate fi semnificat numai cu *un* cuvânt, dar şi a priori al eului, în sensul său aparte, cel care determină structurarea generală întreită a temei *cogito*: Eul ca pol al oricărei luări de poziţie specifice sau Eul-act şi Eul ca pol al afectărilor care, mergând de la obiecte deja constituite către eu, motivează şi orientarea atenţiei către ceva şi orice luare de poziţie. Ego are astfel o dublă polarizare: cea după unităţile obiectuale multiple şi cea de Eul-polarizare, o centrare datorită căreia toate intenţionalităţile sunt raportate la Eul-pol identic.

În mod sigur, deci, şi Eul-polarizare se multiplică în ego, anume indirect, prin întropatiile sale, care sunt „oglindiri" ivite în el potrivit reactualizării monadelor străine împreună cu polii-Eu străini. Eul nu este numai pol al luărilor de poziţie care apar şi dispar; la rândul ei, fiecare luare de poziţie fundează în Eu ceva ce persistă, anume *convingerea* sa, până una alta statornică.

Deschiderea sistematică[23] a sferei transcendentale ca sferă absolută a existenţei şi constituirii, la care este

---

[22] În *Ibidem*: „De la «pe care» între paranteze pătrate. Pe margine: «Eu, chiar mai timpuriu»" (*nota trad.*).

[23] În *Ibidem*: „Pe margine cu creion albastru: «Fenomenologie statică şi genetică»" (*nota trad.*).

raportat orice este imaginabil, produce greutăţi enorme; abia în ultimele decenii însă s-au ordonat în mod clar metodele şi nivelurile problematice.

Trebuie remarcat îndeosebi că s-a descoperit foarte târziu accesul la problemele legităţii universale a esenţei genezei fenomenologice, în cele din urmă a *genezei pasive* în constituirea neîncetată de noi intenţionalităţi şi apercepţii, fără orice participare activă a eului. De aici rezultă o fenomenologie a asociaţiei, al cărei concept şi a cărei origine primesc o înfăţişare esenţialmente nouă; şi aceasta mai întâi, chiar prin conştiinţa, surprinzătoare cumva, că asociaţia este o denumire neobişnuită pentru o legitate esenţială, un apriori înnăscut, fără de care «ego-ul» ca atare este ininteligibil. Pe de altă parte, problematica *genezei de nivel mai înalt*, în care prin Eul-act se formează configuraţii de valabilitate, şi o dată cu aceasta şi Eul central presupune proprietăţile specifice Eului, de pildă convingeri obişnuite, caractere dobândite.

Ca o conexiune nesfârşită de efectuări sintetice înrudite, ego-ul devine inteligibil abia prin fenomenologia genezei, chiar a celei constitutive, care scoate totdeauna în relief noi trepte de obiecte ce fiinţează în straturile celor relative. Se înţelege cum ego-ul este numai ceea ce este, într-o geneză, prin care i se conferă intenţional mereu lumi existente, provizoriu sau definitiv, lumi reale şi ideale; şi aceasta pornind de la creaţii ale propriilor simţuri, sub corectări apriori posibile şi intervenite, ştergeri de nevalabilităţi, aparenţe etc., care, nu mai puţin imanent, rezultă ca evenimente tipic sensibile. Înainte de toate, faptul este iraţional, însă forma, sistemul neobişnuit de forme al obiectelor constitutive, precum şi sistemul de forme

corelative constituirii lor intenţionale este a priori, anume o infinitate necreată a lui a priori, care se dezvăluie sub denumirea de fenomenologie, şi care nu este altceva decât forma esenţială a ego-ului, cea a unui ego în genere, prin care mi se dezvăluie şi e de dezvăluit conştiinţa de sine (*Selbstbesinnung*).

De prestările constitutive de sens şi existenţă aparţin toate treptele realităţii, precum şi idealitatea; astfel, când numărăm şi socotim, când descriem natura şi lumea, tratăm teoretic, formăm propoziţii, iar raţionamentele, dovezile, teoriile le perfecţionăm ca adevăruri etc. ne creăm cu aceasta totdeauna noi configuraţii de obiecte, de această dată din cele ideale, care au pentru noi valabilitate statornică. Dacă înfăptuim conştiinţa de sine radicală, deci întoarcerea la ego-ul nostru, fiecare pentru el la ego-ul absolut, atunci totul este o alcătuire a Eului-activitate liber, ordonat, în treptele constituirii egologice, iar oricare astfel de existent ideal este ceea ce este numai ca indiciu al sistemului său constitutiv[24]. Aici se află şi toate ştiinţele pe care le aduc la valabilitate în propria-mi gândire şi cunoaştere. Ca ego, eu am inhibat valabilitatea lor naivă, însă în corelaţie cu autodezvăluirea mea transcendentală ca spectator indivizibil al vieţii mele creatoare, ea ajunge iarăşi la valabilitate, ca şi lumea experienţei, dar numai ca un pur corelat constitutiv.

Această teorie egologic-transcendentală a constituirii fiinţei, după care pentru ego tot ce fiinţează se dovedeşte a fi o configuraţie originată într-o producere pasivă sau activă în motivaţiile sintetice ale propriei sale vieţi intenţionale, să o punem acum în relaţie cu *teoria cunoaşterii* obişnuite sau *teoria raţiunii*.

---

[24] În *Ibidem*: „Pe margine: «ştiinţe, logică transcendentală»" (*nota trad.*).

În cazul acesta, lipsa unei părţi fundamentale a teoriei fenomenologice, care depăşeşte aparenţa solipsismului, devine sensibilă ca atare abia în conexiunea ce urmează, iar întregirea sa adecvată va da la o parte obstacolul[25].

Problema teoriei tradiţionale a cunoaşterii[26] este aceea a *transcendenţei*. Chiar şi ca empiristă, dacă ea se sprijină pe psihologia obişnuită, ea nu intenţionează să fie o simplă psihologie a cunoaşterii, ci numai să clarifice modalitatea principială a cunoaşterii. Problema se ridică în atitudinea naturală şi va fi şi mai departe tratată în ea. Eu mă găsesc în lume ca om şi totodată ca cel care o experimentează şi o cunoaşte în mod ştiinţific, inclusiv pe mine. Atunci îmi spun: tot ceea ce există pentru mine, există datorită conştiinţei mele cunoscătoare, este pentru mine experimentul experienţei mele, gândirea gândirii mele, teoretizatul teoretizării mele, sesizatul sesizării mele. Aceasta este pentru mine numai ca obiectualitate intenţională a cogitaţiei mele. Ca proprietate fundamentală a vieţii mele psihice, intenţionalitatea desemnează o

---

25 În Ibidem (p. 233-234): „De la rândul 26 la 35, paragraful este şters cruciş cu creion roşu şi albastru. Pe margine în dreapta, următoarea *nouă elaborare*, probabil mai târzie: «O dată cu reducţia problematicii fenomenologice la «?» titlul unitar complet al constituirii (statice şi genetice) obiectualităţilor conştiinţei posibile, fenomenologia pare a se distinge pe drept şi ca teorie transcendentală a cunoaşterii. Punem în contrast teoria cunoaşterii transcendentale în acest sens cu teoria tradiţională a cunoaşterii: Problema ei...» (*nota trad.*).

26 În *Ibidem*, (p. 234): „Pe margine cu creion albastru: «Teoria obişnuită a cunoaşterii»" (*nota trad.*).

proprietate ce-mi aparţine în mod real ca om, ca şi oricărui om, privitoare la interioritatea sa pur psihică; deja Brentano a situat-o în centrul psihologiei empirice a omului.

Pentru aceasta nu avem nevoie de nici o reducţie fenomenologică; suntem şi rămânem pe terenul lumii date. Şi astfel spunem[27] limpede: *tot ceea ce există şi valorează pentru oameni, pentru mine se face în viaţa conştiinţei proprii*, care persistă ea însăşi în orice conştiinţă a unei lumi şi în orice prestaţie ştiinţifică. Toate separările pe care le fac între experienţa adevărată şi cea înşelătoare, iar în ea, între existenţă şi aparenţă, se petrec în însăşi sfera conştiinţei mele, ca şi atunci când deosebesc, într-un plan mai înalt, între gândire inteligibilă şi neinteligibilă, precum şi între necesar în mod a priori şi fără sens, între corect empiric şi empiric fals. Real în mod evident, necesar inteligibil, fără sens, posibil inteligibil, probabil etc. toate acestea sunt în domeniul conştiinţei mele caracteristici pe care le comportă oricare obiect intenţional. Orice legitimare, fundamentare pentru adevăr şi fiinţă se petrece în întregime în mine, iar scopul ei îl constituie o caracteristică în cogitatum-ul cogito-ului meu.

În aceasta se vede însă numai problema principală. Că în domeniul conştiinţei mele, în corelaţie cu motivaţiile care mă determină, ajung la certitudini, chiar la evidenţe obligatorii, aceasta este de la sine înţeles.

---

[27] În *Ibidem*: „«Und so sagen wir»... schimbat după cum urmează: «Vorbirea ce ţine de Eu a acestui început este şi rămâne cea naturală; ea se menţine, ca şi întreaga desfăşurare problematică, pe mai departe, pe terenul lumii date. Aceasta e de la sine înţeles»" (*nota trad.*).

Cum poate însă acest joc, care se petrece în întregime în imanenţa vieţii conştiinţei, să devină semnificaţie *obiectivă*? Ce poate să pretindă să fie mai mult evidenţa (*clara et distincta perceptio*) decât un caracter de conştiinţă în mine? Este[28] problema carteziană, care a trebuit să fie rezolvată prin acea *veracitas* divină.

Ce are de spus despre aceasta conştiinţa de sine transcendentală a fenomenologiei? Nimic altceva decât că toată această problemă este lipsită de sens, un nonsens în care Descartes trebuia să cadă, deoarece îi lipsea sensul veritabil al *epoché*-ului transcendental şi al reducţiei la *ego*-ul pur. Mult mai rea este însă poziţia postcarteziană obişnuită[29]. Întrebăm: cine este atunci Eul care poate să pună cu regularitate problema transcendentală? Ca om natural, eu pot să întreb şi s-o fac serios, chiar în mod transcendental: „Cum ies eu din insula conştiinţei mele, cum pot să obţin semnificaţia obiectivă ce se prezintă ca trăire a evidenţei în conştiinţa mea?" *Aşa cum eu ca om natural mă percep, percep deja anticipat lumea spaţială*, mă sesizez în spaţiul în care astfel am un în afară-de mine! Nu este deja presupusă, pentru sensul întrebării, valabilitatea perceperii lumii, în timp ce răspunsul ar trebui să-l dea în genere abia valabilitatea obiectivă? Este nevoie astfel de efectuarea conştientă a *reducţiei fenomenologice pentru ca să dobândim acel Eu, şi acea viaţă* a conştiinţei *faţă de care trebuie puse problemele transcendentale*

---

[28] În *Ibidem*: „După «Este» s-a introdus: («în punerea de o parte, care probabil nu-i tot una cu eliminarea valabilităţii existenţei lumii»" (*nota trad.*).

[29] În *Ibidem*: „după «rea» intercalat «tocmai prin totala neînţelegere a epoché-ului cartezian»" (*nota trad.*).

ca probleme ale posibilităţii cunoaşterii transcendente. Aşa cum se ştie însă, în loc de a efectua fiecare în grabă o *epoché* fenomenologică, e mai nimerit a se dori să se descopere, în conştiinţa de sine sistematică şi ca ego pur, câmpul întreg al conştiinţei sale, adică pe sine însuşi: căci întotdeauna orice existent este pentru sine constituantul însuşi; în afară de aceasta, orice mod de a fi, iar între acestea orice mod caracterizat ca transcendent, îşi are constituirea lui deosebită.

Transcendenţa este o caracteristică imanentă constituantă de sine a caracterului fiinţei în interiorul ego-ului. Orice sens imaginabil, orice existenţă imaginabilă, chiar dacă se numeşte imanentă sau transcendentă, cade în domeniul subiectivităţii transcendentale. Ceva în afara acesteia este un nonsens; ea este concreţiunea universală absolută. Să vrei să sesizezi universul existenţei veritabile ca ceva în afara universului conştiinţei posibile, cunoaşterii posibile, evidenţei posibile, ambele (universuri) raportate unul la altul numai exterior printr-o lege neînduplecată, este un nonsens. După esenţă ambele fac parte dintr-un tot, iar conexiunea înseamnă în mod concret unul, unul în concreţia absolută: *subiectivitatea transcendentală*. Ea este universul sensului posibil, iar ceva în afară este atunci chiar un nesens. Dar orice nesens este un mod al sensului şi îşi are lipsa de sens în inteligibilitate, ceea ce nu e valabil însă pentru *ego faptic* pur şi simplu şi pentru ceea ce acestuia îi este faptic accesibil ca existent. Explicitarea de sine fenomenologică este una a priori, şi astfel valabilă pentru orice ego posibil, imaginabil şi pentru orice existent imaginabil, adică pentru toate lumile imaginabile.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Conform cu aceasta, teoria veritabilă a cunoaşterii[30] are sens numai ca transcendental-fenomenologică, care, în loc de raţionamente fără sens ce merg de la o imanenţă presupusă la o transcendenţă presupusă, un oarecare *lucru în sine*, are de-a face în mod exclusiv cu elucidarea sistematică a produselor cunoaşterii, în care şi prin care ea devine inteligibilă ca efectuare intenţională. Cu aceasta însă, orice fel de existent, real sau ideal, devine inteligibil ca o configuraţie constituită chiar în această prestaţie (*Leistung*) a subiectivităţii transcendentale. Acest fel de inteligibilitate este forma cea mai înaltă pe care ne-o putem imagina a raţionalităţii. Toate interpretările incorecte ale fiinţei provin din orbirea naivă în faţa orizontului[31] care co-determină sensul existenţei. În felul acesta, autoexplicitarea pură a *ego*-ului, realizată în evidenţa pură şi în concreţiune, conduce la un *idealism transcendental*, însă unul esenţialmente într-un *nou sens*; nu un idealism psihologic, nu un idealism care vrea să deducă din datele sensibile lipsite de sens o lume cu sens, nu un idealism kantian, care crede că poate să rezerve cel puţin ca un concept limită posibilitatea unei lumi de lucruri în sine, ci *un idealism care nu este altceva decât autoexplicitarea realizată consecvent în forma ştiinţei egologice sistematice*, autoexplicitare a oricărui sens al conştiinţei, care poate, pentru mine, *ego*-ul, să

---

30 În *Ibidem*: „Pe margine cu creion albastru: «numai teoria fenomenologică a cunoaşterii»" (*nota trad.*).

31 În *Ibidem*: „După «orizontul» intercalat şi schimbat... «şi pentru sarcinile ce aparţin descoperirii intenţionalităţii implicite. Dacă sunt sesizate şi înţelese, rezultă ca o consecinţă o fenomenologie universală, una în evidenţa pură şi cu aceasta în concreţiune»" (*nota trad.*).

aibă mereu sens[32]. Acest idealism nu este însă o plăsmuire a argumentărilor jucăuşe, de obţinut ca preţ al victoriei în disputa dialectică cu realismele. Este explicitarea sensului realizată în munca reală, efectivă asupra transcendenţei (avansată *ego*-ului prin experienţă) naturii, culturii, lumii în genere, ceea ce înseamnă descoperirea sistematică a intenţionalităţii constituante. Dovada acestui idealism o constituie chiar realizarea fenomenologiei, în noua ei elaborare.

Cu aceasta îşi spune acum cuvântul[33] unica temere cu adevărat neliniştitoare, anume: dacă eu, Eul care meditează, m-am redus prin epoché la *ego*-ul meu absolut şi la constituantul de sine în acesta, nu am devenit eu atunci *solus ipse*, iar astfel întreaga filosofie a conştiinţei de sine nu este ea un solipsism pur, deşi transcendental-fenomenologic?

Totuşi, pentru a înţelege cum se anunţă şi cum se confirmă ca dat al experienţei *alter-ego*-ul în *ego*, ce fel de constituire a garantat pentru existenţa sa ca existenţă în cercul conştiinţei şi al lumii mele, este nevoie să ducem mai departe, în mod sistematic şi satisfăcător, travaliul fenomenologic concret; şi aceasta înainte de a se hotărî şi de a se căuta sprijin în travaliul respectiv, fie chiar şi numai prin argumentări dialectice nefolositoare.

---

[32] În *Ibidem*: „Pe margine următoarea propoziţie în cerneală, introdusă probabil mai târziu: «Numai cine înţelege greşit sensul profund al metodei intenţionale, şi pe cel al fenomenologiei însăşi, vrea să despartă fenomenologia şi idealismul transcendental»" (*nota trad.*).

[33] În *Ibidem* (p. 235): „După «vine» intercalat: «şi în corelaţie cu aceasta va fi vorba de încă o ultimă sferă de probleme deosebit de importantă, prin care se deschide sensul mai determinat al acestui idealism»" (nota trad).

Căci pe ceilalţi îi aflau realmente, necondiţionat, şi nu numai alături de natură, ci în strânsă împletire cu natura. Despre ceilalţi aflu deci într-o modalitate mai particulară, îi cunosc nu numai ca apărând în spaţiu împletiţi psihologiceşte în conexiunea naturală, ci şi ca această lume însăşi, pe care o cunosc la fel cum mă cunosc pe mine, cum aflu ceva despre ea etc.[34] În mine însumi, în cadrele vieţii conştiinţei mele transcendentale aflu totul şi pe fiecare, iar lumea o cunosc nu numai ca pe lumea mea particulară, ci ca pe una intersubiectivă, dată pentru fiecare şi accesibilă în obiectele ei, iar cu aceasta cunosc şi pe ceilalţi ca fiind alţii şi, totodată, ca prezenţi unul pentru altul, pentru fiecare. Cum se elucidează aceasta? Mai ales, întrucât rămâne astfel inatacabil faptul că tot ce există pentru mine poate să dobândească sens şi confirmare «numai» în viaţa mea intenţională?

E nevoie aici de o explicitare fenomenologică autentică a înfăptuirilor transcendentale ale intropatiei (*Einfühlung*) şi, în plus, atâta timp cât este în discuţie, a unei puneri în afara valabilităţii abstractive a celorlalţi şi a tuturor straturilor de sens ale lumii mele înconjurătoare, care au rezultat din valabilitatea experienţei celorlalţi.

---

[34] În *Ibidem*: „De la «îi aflu» până la «pe care o aflu» şters cu cerneală şi înlocuit – probabil mai târziu – prin următorul text, notat pe margine cu cerneală: «şi în mod normal în şirurile sintetic-concordante ale experienţei în care se confirmă continuu pentru mine existenţa lor reală concretă. Firește, le aflu în modalitate particulară: pe de o parte ca obiecte ale lumii, adică nu ca simple lucruri ale naturii, ci ca fiind corpuri împletite, în mod propriu cu lucruri ale naturii, şi în felul acesta ca obiecte psihologice în lume; pe de altă parte, le aflu însă, totodată, ca subiecte pentru această lume»" (*nota trad.*).

Tocmai cu aceasta, în domeniul ego-ului transcendental, adică în domeniul conştiinţei sale, se separă chiar fiinţa egologică specifică, particularitatea mea concretă se separă ca una al cărei *analogon* îl simt pornind de la motivaţiile ego-ului meu. Orice viaţă proprie a conştiinţei pot să o cunosc direct şi intrinsec ca fiind *ea însăşi*, nu ceva străin: senzaţie, percepţie, gândire, simţire, voire străină[35]. În mine însumi însă, aceasta este con-ştiută (*miterfahren*), indicată consecvent într-un sens secundar, confirmându-se unanim în modalitatea unei perceperi particulare de similitudine. Vorbind în stilul lui Leibniz: ca *monade* ale mele, date apodictic, monadele străine se oglindesc în originalitatea mea, iar această oglindire este un indiciu de sine confirmat în mod consecvent. Ceea ce este indicat aici însă, dacă efectuez o autoexplicitare fenomenologică, iar în aceasta o explicitare a ceea ce este indicat cu regularitate, nu este decât o subiectivitate transcendentală străină; ego-ul transcendental pune în sine un *alter ego* transcendental, dar nu arbitrar, ci în mod necesar.

---

[35] În *Ibidem*: „34, 35-36,8. De la începutul paragrafului şi până la «simţire, voire» a fost şters şi înlocuit – probabil mai târziu – prin următorul text, notat pe margine cu cerneală: «Numai o dezvoltare sistematică a intenţionalităţii explicite şi implicite poate să producă aici o elucidare, prezentă şi în experienţa străină (a «intropatiei»), o dezvăluire în experienţele posibile, cu conexiunile noetic-noematice ce le aparţin, a orizonturilor ei, în a căror «?» sinteză se prezintă sensul celorlalţi, împreună cu relaţiile de sens inseparabile de ele.
Însemnătatea unei asemenea teorii transcendentale a intropatiei este, privită mai îndeaproape, una mult mai mare decât pare la prima vedere». Ultimul alineat este scris altfel şi reprezintă, posibil, un adaos de mai târziu" (*nota trad.*).

Tocmai cu aceasta, subiectivitatea transcendentală se lărgeşte către *intersubiectivitate, către socialitatea intersubiectiv-transcendentală, care constituie terenul transcendental pentru natura şi lumea intersubiectivă în genere*, şi nu mai puţin pentru fiinţa intersubiectivă a tuturor obiectualităţilor ideale[36]. Primul *ego* la care conduce reducţia transcendentală este lipsit de deosebirea dintre intenţional, care îi este propriu în mod originar, şi ceea ce în el constituie *oglindirea alter ego*-ului. Pentru a obţine intersubiectivitatea ca transcendentală este nevoie însă, mai întâi, de o fenomenologie dezvoltată concret. Cu acest prilej se arată însă că, pentru cel care meditează filosofic ego-ul său constituie ego-ul originar, iar, într-un plan mai larg, intersubiectivitatea este atunci gândibilă pentru fiecare ego imaginabil mai mult ca *alter ego*, nu şi ca ceea ce se oglindeşte în el. În lămurirea a ceea ce este intropatie se arată însă că exista o deosebire mai profundă în constituirea naturii, una care are un sens existenţial chiar pentru ego-ul izolat în mod abstractiv, nu însă şi pentru cel intersubiectiv şi pentru constituirea lumii spiritului.

În felul acesta, idealismul fenomenologic se dezvăluie cu o monadologie transcendental-fenomenologică, care nu este nicidecum o construcţie metafizică, ci o explicitare sistematică *a* sensului pe care îl are lumea pentru noi toţi *înaintea* oricărei filosofări, un sens care filosofic poate fi doar denaturat, nu însă şi schimbat.

---

[36] În *Ibidem*: „Pe margine cu creion albastru: «Primul ego al reducţiei transcendentale nu prezintă încă nici o separare»" (*nota trad.*).

O dată cu ţelul cartezian propus de noi, întreaga cale pe care am străbătut-o trebuia să fie calea unei filosofări universale, adică a unei ştiinţe universale din fundamentare absolută. Această intenţie, ne este îngăduit să spunem, a putut fi observată cu adevărat, iar noi considerăm chiar că ea este realizabilă cu adevărat.

Viaţa practică zilnică este naivă, în lumea dată ea este una înclinată către cunoaştere, gândire, valorizare, acţionare. În afară de aceasta, prestările intenţionale ale experienţei, în care lucrurile sunt nemijlocit prezente, se efectuează cu totul anonim; cel care cunoaşte nu ştie nimic despre ele; tot aşa şi despre gândirea creatoare: numerele, conţinuturile de fapt predicative, valorile, scopurile, operele se ivesc datorită prestărilor ascunse; ele se află în vedere numai construindu-se rând pe rând. La fel şi în ştiinţele pozitive. Fără să fi fost explicitate prestările intenţionale, din care provine, în cele din urmă, totul, ele sunt naivităţi de un grad mai înalt, configurări ale unei tehnici teoretice perspicace.

Ştiinţa pretinde chiar că ar putea să-şi justifice paşii teoretici[37] şi se sprijină în genere pe critică. *Critica ei* însă nu *este o critică a cunoaşterii ultime*, adică studiul şi critica prestărilor, descoperirilor originare ale tuturor orizonturilor ei intenţionale, ci singura prin care este sesizată în cele din urmă însemnătatea evidenţelor, şi, corelativ, poate să fie valorizat sensul existenţei obiectelor, al plăsmuirilor

[37] În *Ibidem*: „Pe margine cu creion albastru: «Naivitatea ştiinţelor. Critica ei nu-i cea din urmă critică»" (*nota trad.*).

teoretice, al valorilor şi scopurilor. De aceea întâlnim, chiar şi pe treptele înalte ale ştiinţelor pozitive moderne, probleme de fundamentare, paradoxuri, ininteligibilităţi. *Conceptele originare*, care străbătând întreaga ştiinţă, determină sensul sferei lor obiectuale şi al teoriei lor, *au provenit într-un mod naiv*; ele au orizonturi intenţionale nedeterminate, sunt plăsmuiri ale prestărilor intenţionale necunoscute, încercate numai într-o naivitate brută. Ceea ce este valabil nu numai pentru ştiinţele speciale pozitive, ci şi pentru logica tradiţională cu întregul normelor ei formale. Pornind de la ştiinţele devenite în mod istoric, orice încercare de a parveni la o mai bună fundamentare, la o mai bună înţelegere-de-sine după sens şi prestaţie constituie un fragment al conştiinţei de sine a omului de ştiinţă. Există însă numai *o* conştiinţă de sine radicală, iar aceasta este cea fenomenologică. Conştiinţa de sine radicală şi pe deplin universală este indivizibilă, şi, totodată, este inseparabilă de metoda fenomenologică veritabilă a conştiinţei de sine; şi aceasta în forma universalităţii esenţei. Explicitarea de sine universală şi potrivit esenţei înseamnă însă dominaţie asupra tuturor posibilităţilor ideale *înnăscute* ego-ului şi unei intersubiectivităţi transcendentale.

O fenomenologie consecvent condusă construieşte astfel a priori, în strictă universalitate şi necesitate esenţială intuitivă însă, *normele lumilor imaginabile*; şi aceasta în cadrele tuturor formelor de existenţă imaginabilă în genere şi în cadrele sistemului ei de trepte. Aceasta în mod originar însă, adică în corelaţie

cu aprioricul constitutiv, cu prestările intenţionale constituite[38] de ea însăşi (de fenomenologie).

Deoarece în procedura ei nu are ca date nici un fel de realităţi şi concepte de realitate, ci din capul locului, îşi creează conceptele ei pornind de la originalitatea prestării sesizată în conceptele originare, iar prin necesitatea de a dezvălui toate orizonturile, domină şi orice deosebire importantă, toate relativităţile abstracte, atunci ea trebuie să parvină de la sine la sistemul conceptual ce determină sensul de bază al tuturor plăsmuirilor ştiinţifice. Acestea sunt concepte care indică toate demarcaţiile formale ale ideii de formă a unei lumi posibile în genere, şi, ca urmare, trebuie să fie conceptele de bază veritabile ale tuturor ştiinţelor. Pentru asemenea concepte nu pot fi date nici un fel de paradoxe.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru toate conceptele fundamentale, care privesc construcţia şi forma de construcţie a ştiinţelor raportate şi de raportat la diferitele regiuni ale existenţei[39] .

---

[38] În *Ibidem*: „Pe margine cu creion albastru: «Concepte fenomenologice create originar»" (*nota trad.*).

[39] În *Ibidem* (p. 235-236): „Pe margine cu cerneală, însă în esenţă cu o altfel de scriitură, au fost – probabil mai târziu – intercalate următoarele: «În felul acesta, cercetările menţionate de noi în modalitatea premergătoare de semnificare nu constituie altceva decât începutul unei elucidări radicale a sensului şi originii (adică a sensului din origine) conceptelor de lume, natură, spaţiu, timp, existenţă animală, om, suflet, corp, comunitate socială, cultură etc.: Este limpede că ducerea până la capăt a cercetărilor menţionate trebuie să conducă la toate conceptele care, ca şi concepte de bază ale ştiinţelor pozitive, funcţionează necercetate, însă în fenomenologie se înfăţişează într-o claritate şi originalitate multilaterală ce nu mai lasă loc pentru nici un fel de îndoieli imaginabile»" (*nota trad.*).

Putem atunci să spunem: în urma cercetării corelaţiei lor, toate ştiinţele a priori în genere îşi au originea în ultimă instanţă în fenomenologia a priori şi transcendentală; luate în această origine, ele însele, ca şi ramificaţiile lor sistematice, concordă într-o fenomenologie aprioricâ universală. Astfel, acest sistem al aprioricului universal este de desemnat şi ca o desfăşurare sistematică a aprioricului universal sau *a Logosului universal al oricărei fiinţe imaginabile*, un a priori înnăscut esenţei subiectivităţii transcendentale şi, deci, şi intersubiectivităţii. Acelaşi lucru înseamnă şi: fenomenologia transcendentală dezvoltată pe deplin sistematic ar fi *eo-ipso* ontologia universală adevărată şi autentică; nu numai una goală, formală însă, ci şi una care ar cuprinde în sine toate posibilităţile regionale de existenţă, precum şi corelaţiile care-i aparţin după toate acestea.

Această ontologie universală concretă (sau şi logică universală a fiinţei[40]) ar fi astfel primul universal în sine al ştiinţei din fundamente absolute. După ordine, prima în sine dintre disciplinele filosofice ar fi egologia delimitată *solipsist*, apoi, în continuare, fenomenologia intersubiectivă, chiar într-o universalitate ce priveşte întâi de toate problematica universală, pentru a se ramifica abia atunci în ştiinţele aprioricе.

Acest a priori universal ar fi atunci *fundamentul pentru ştiinţa veritabilă despre fapte şi pentru o filosofie universală veritabilă în sens cartezian, o ştiinţă universală din fundamentare absolută*. Orice raţionalitate a

---

[40] În *Ibidem* (p. 236): „Ceea ce e împarantezat, schimbat astfel: «(sau şi doctrina ştiinţei universală şi concretă, această logică a existenţei)»" (*nota trad.*)

fapticului constă în a priori. Ştiinţa a priori este o ştiinţă despre ceea ce este principial; pentru a deveni în cele din urmă fundamentată în mod principal, ea trebuie să recurgă la ştiinţa despre fapte; numai că ştiinţa apriorică nu trebuie să fie una naivă, ci trebuie să provină din izvoare transcendental-fenomenologice ultime.

În sfârşit, pentru ca să nu se ivească nici o neînţelegere, aş vrea să arăt aici că prin fenomenologie se exclude numai orice metafizică naivă, care operează cu lucruri în sine fără sens, dar nu se elimină metafizica în genere. Fiinţa primă în sine, cea premergătoare oricărei obiectivităţi mundane şi purtătoare a ei, este intersubiectivitatea transcendentală, întregul monadelor corelat în forme diferite. Înăuntrul sferei monadice faptice, şi ca posibilitate ideală de esenţă în orice este imaginabil, se ivesc toate problemele facticităţii contingente ale morţii, ale destinului, ale posibilităţii vieţii subiectiv-particulare şi colective[41], pretinsă într-un sens particular ca *având sens*, precum şi problemele *sensului* istoriei ş.a. Putem astfel să spunem: acestea sunt probleme etico-religioase, însă puse chiar pe terenul pe care trebuie să fie pus tot ceea ce poate să aibă pentru noi un sens posibil.

Se realizează astfel ideea unei filosofii universale – cu totul altfel decât o gândeau Descartes şi contemporanii săi, călăuziţi de noua ştiinţă a naturii –, anume nu ca un sistem universal de teorie deductivă, ca şi cum orice existent ar fi creditat în unitate, ci ca un

---

[41] În *Ibidem*: „«posibilităţii vieţii subiectiv-particulare şi colective» cu cerneală, însă îmbunătăţit într-o scriere diferită astfel: „posibilitate a unei vieţi umane «autentice»" (*nota trad.*).

sistem de discipline fenomenologice corelative; aceasta însă pe temeiul cel mai adânc, nu al axiomei *ego cogito*, ci al unei conştiinţe de sine universale.

Cu alte cuvinte, calea necesară către o cunoaştere în cele din urmă fundată în cel mai înalt sens al termenului sau, ceea ce-i tot una, al uneia filosofice, este cea a unei *autocunoaşteri universale*, mai întâi a uneia monadice şi apoi a uneia intermonadice. Deviza delfică: γνῶθι σεαυτόν a dobândit o nouă semnificaţie. Ştiinţa pozitivă este ştiinţă în pierderea lumii.Lumea trebuie să fie mai întâi uitată prin *epoché*, pentru a o redobândi în conştiinţa de sine universală. *Noli foras ire*, spune Augustinus, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* (Nu te întoarce în afară, revino la tine, înăuntrul omului locuieşte adevărul)[42].

[42] În *Ibidem*: „Dedesubtul textului se află în manuscris următoarea notiţă în creion: «despre reducţia intersubiectivă numai indicaţii sumare, dezvoltate sistematic mai îndeaproape la Strassburg»" (*nota trad.*)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IDEEA DE CULTURĂ FILOSOFICĂ

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IDEEA DE CULTURĂ FILOSOFICĂ

Primul ei germene în filosofia greacă[1]

Caracteristica de bază a ştiinţei greceşti, începând chiar de la *Thales*, este aceea de „filosofie": de dragul adevărului, se urmăreşte dobândirea sistematică a unui interes teoretic liber de orice alte preocupări, a interesului numai pentru adevărul ca adevăr. O ştiinţă

---

[1] Articolul a fost publicat de Husserl în *Japanisch-deutschen Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, Bd. I, Heft 2, (Lübeck), 1923. Articolul a apărut în 1922 sau 1923 (*nota ed.*).
Traducerea ce urmează redă: *Die Idee einer philosophischen Kultur, Ihr erstes Aufkeim in der griechischen Philosophie*, în: *Husserliana*, Bd. VII: *Erste Philosophie (1923/24)*, Erster Teil: *Kritische Ideengenschichte. Ergänzende Texte. A. Abhandlungen*, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag, 1956, p. 203-207. După *Textkritische Anmerkungen zu den ergänzenden Texten (Op. cit.*, p. 438), unele părţi ale articolului, cu puţine deosebiri, au fost reluate în textul prelegerilor 1-2 din *Erste Philosophie*, părţi pe care, în forma de faţă, articolul nu le cuprinde. Interesant că extrasul cu textul apărut în revista menţionată poartă, pe plicul în care se află, următoarea notă a lui Husserl: E. Husserl, *Die Idee einer europäischen Kultur*, ceea ce anunţă cumva tematica din *Criza umanităţii europene...* şi pune în lumină preocuparea constantă a întemeietorului fenomenologiei pentru evaluarea şi resemnificarea istoriei gândirii filosofice (*nota trad.*).

pură în acest sens indică însă nu doar un nou tip de configuraţie culturală, care se inserează de la sine în rândul celorlalte forme ale culturii. Pentru dezvoltarea întregii culturi, ea pregăteşte o cotitură, care pe ansamblu o conduce către o determinare superioară. În tendinţa într-un fel înnăscută interesului pur teoretic către universalitatea sistematică, filosofia nu putea să rămână la preferinţa, atunci deplin justificată pentru problemele cosmologice. Lumea ca totalitate de realităţi, aşa cum se oferă în reflecţia naturală, exterioară, care sesizează omenirea însăşi ca pe o grupare de detalii subordonate unul altuia, ia în viaţa actuală a fiecăruia forma necesară a orientării: „Eu şi lumea care mă înconjoară", „Noi şi lumea noastră (comună) înconjurătoare"; şi aceasta atât pentru cei care acţionează, cât şi, în particular, pentru cei care cercetează.

Această „coordonare principială" trebuia să devină valabilă şi pentru interesul teoretic de investigare. Calitatea subiectivităţii de a fi aceea care cunoaşte, sub aspect teoretic chiar în cel mai înalt grad, mai mult, de a suporta sub toate aspectele acţiunea lumii înconjurătoare şi, în fine, de a fi activă, chiar în mod liber activă în lumea înconjurătoare şi cu scopuri formative, a făcut ca ea să treacă tot mai mult în centrul cercetării teoretice; căci cercetarea în mod naiv orientată exterior asupra lumii şi cercetarea reflexivă orientată interior asupra spiritului au trebuit să se împletească şi să se condiţioneze reciproc. Cum însă cercetarea se angajase în direcţia subiectivităţii cugetătoare şi totodată active, ea trebuia, inevitabil, să ajungă la problemele unei satisfacţii posibile ultime şi cu aceasta la acelea ale autenticităţii şi îndreptăţirii

scopurilor şi căilor pentru care a optat. Deoarece teoriile proiectate pot intra în drepturile lor, numai de îndată ce s-au implicat în disputa sistemelor, cercetarea trebuia să conducă în domeniile ştiinţei înseşi. Pentru a putea să devină cu adevărat raţională, inteligibilă şi pe deplin îndreptăţită, ştiinţa, aflată încă la începuturi, trebuia astfel să depăşească forma iniţială a cercetării naiv-teoretice; într-o conştiinţă de sine *teoretico-ştiinţifică* ea trebuia să cerceteze *normele* unei ştiinţe pe deplin justificată, să tindă, în cele din urmă, către o configuraţie esenţialmente reformată, nouă, chiar către poziţia conştientă a unei ştiinţe bine direcţionate şi îndreptăţite din punct de vedere epistemologic.

Probleme normative similare îl priveau însă nu numai pe teoreticianul activ gnoseologic, ci şi pe orice om activ ca atare. Întregul complex de probleme supreme şi ultime trebuia să intre astfel în câmpul travaliului teoretic, vizând totalitatea ideilor normative absolute, care, în valabilitatea lor necondiţionată şi invulnerabilă, sunt menite să determine în mod principial acţiunea umană de orice tip. Asemeni unor entelehii ascunse, aceste idei puteau să funcţioneze ca forţe determinante ale dezvoltării chiar şi înainte de întrezărirea lor pură şi de configuraţia lor teoretică: dar ele au putut şi pot să determine „veritabila umanitate" numai ca forme elaborate conştient şi înţelese apodictic, ale unei legitimităţi posibile; căci aceasta nu exprimă altceva decât o *omenire* cu adevărat matură, care de-acum se străduieşte să trăiască numai pe deplin responsabilă de sine, care vrea să urmeze „raţiunea", să se conducă ea însăşi, numai după norme gândite şi examinate de ea însăşi, adică o omenire care vrea să fie aptă şi pregătită să-şi extragă justificarea normativă

absolută a faptei ei numai din izvoare primare de valabilitate.

Filosofiei – ştiinţei universale – trebuia să-i revină astfel sarcina de a ajuta omenirii în ceea ce ea până acum năzuia doar spontan, anume în dobândirea unei profunde conştiinţe de sine, a sensului veritabil şi exact al propriei ei vieţi. Înainte de toate, cea mai de seamă obligaţie a ei (a filosofiei) trebuia să devină aceea de a conferi acestui sens forma raţională ultimă, cea a unei teorii pe deplin îndreptăţită şi totodată clarificată şi inteligibilă sub toate aspectele. Sistematic desfăşurată în ştiinţa despre principii, aceasta trebuie să dea la iveală în mod întemeiat întregul sistem de norme care, la rândul său, trebuie să satisfacă omenirea pentru a putea deveni ca atare una adevărată şi autentică, conformă raţiunii pure practice. Ca filosofie, în sensul expres al unei ştiinţe universale a principiilor, teoria trebuia să arate, prin îmbinarea sensurilor ei raţionale ultime, că nu este nicicum posibilă o dezvoltare cu adevărat umană a omenirii numai în modalitatea unui agregat pur şi simplu organic, pasiv; mai mult, ea trebuia să arate că aceasta (omenirea) este posibilă numai printr-o libertate autonomă, şi în primul rând printr-o *ştiinţă* cu adevărat autonomă, în cel mai înalt grad, însă pornind de la o filosofie universală, care ea însăşi, în disciplinele ei principiale, a dat, prin sistemul ei absolut de legi, însuşi principiul universal pentru toate legile veritabile posibile.

În ultimă instanţă, filosofia însăşi trebuia să indice raţionalitatea pentru care o cultură istorică ivită în mod natural poate avea configuraţia aparte a unei culturi cu adevărat umană numai în forma unei culturi fundată şi modelată ştiinţific, şi – *ideal* vorbind – în forma unei

culturi filosofice, justificată şi configurată practic după principii inteligibile absolute, îndreptăţită pe deplin numai pornind de la o raţionalitate ultimă.

Primul germene şi prima formă de configurare a acestei convingeri semnificative pentru istoria omenirii se pot constata în dezvoltarea filosofiei greceşti. Istoria filosofiei (care, aşa cum s-a ivit iniţial ca o ştiinţă universală trebuie să şi rămână, după sensul ei esenţial, ştiinţă universală) – sub aspectul menirii ei necesare, anume aceea de a făuri o conştiinţă de sine universală şi pe deplin raţională a omenirii, o conştiinţă prin care aceasta să fie adusă pe calea unei omeniri autentice, – poate în genere să fie privită şi din punctul de vedere al funcţiei ei umane exemplare. Un fragment al unei asemenea modalităţi de examinare se află schiţat în cele ce urmează, mai mult însă ca o invitaţie la o elaborare mai temeinică decât ca o pretenţie la realizare perfectă...[2].

Să rezumăm: practician al eticii, *Socrate* punea în centrul interesului etico-practic mai întâi opoziţia fundamentală a oricărei vieţi personale lucide, anume opoziţia dintre opinie neclară şi evidenţă. El a fost primul care a recunoscut necesitatea unei metode universale a raţiunii şi a indicat sensul de bază al acestei metode ca fiind critica intuitivă şi apriorică a raţiunii sau, mai exact spus, metoda conştiinţei de sine elucidatoare, care se efectuează în evidenţa apodictică ca sursă originară a oricărei valabilităţi ultime. El, cel dintâi, a

---

[2] Textul articolului, de la „Prima filosofie, în mod naiv orientată spre lumea exterioară..." până la „...despre o asemenea esenţă în genere", se află în *Prelegerea I* din *Erste Philosophie*, p. 8, 23 până la p. 10, 31 (*nota ed.*).

întrezărit existenţa-în-sine (*das-An-sich-bestehen*) a esenţialităţilor pure şi generale ca date autonome (*Selbstgegebenheiten*) absolute ale unei intuiţii generale, pure. Prin raportarea la această descoperire, justificarea radicală preconizată de Socrate pentru viaţa etică în genere capătă *eo ipso* forma semnificativă a unei fundări prin normă, adică justificarea vieţii active după ideile generale ale raţiunii, idei evidenţiate prin intuiţia pură a esenţei.

Toate aceste vederi ale lui Socrate nu pot să fie scutite, desigur, de neajunsuri; şi aceasta în raport cu accepţiile teoretice ale unei expuneri ştiinţifice propriu-zise şi ale unei elaborări sistematice: nu poate însă să nu rămână ca sigur valabil faptul că la Socrate se află formele embrionare ale ideilor raţional-critice fundamentale, a căror configuraţie teoretică şi tehnologică, precum şi a căror dezvoltare rodnică superioară constituie gloria nepieritoare a lui *Platon*.

Principiul socratic al unei justificabilităţi radicale a fost transpus de Platon în ştiinţă...[3].

În acest sens, caracteristica principală a culturii europene[4] poate fi astfel indicată foarte bine şi ca raţionalism, iar istoria ei să fie privită sub unghiul de vedere al luptei pentru punerea şi configurarea sensului său propriu, pentru raţionalitatea ei. Căci luptele pentru o autonomie a raţiunii, pentru eliberarea omului din

---

[3] Textul articolului, de la „Cunoaştere teoretică... până la... autoritate care fundează normativ în ultimă instanţă" se află în Prelegerea 2 din *Erste Philosophie*, p. 11, 31 până la 17,7 (*nota ed.*).

[4] În textele indicate în notele 2 şi 3 ale editorului, Husserl pune în atenţie momente de început ale genezei „culturii europene", aşa cum o arată *Erste Philosophie (Op. cit.*, p. 8-17: „scepticismul sofist", la care „ideea unei vieţi

cătuşele tradiţiei, pentru religie „naturală", drept „natural" ş.a. conduc în cele din urmă la funcţia normativă universală a ştiinţelor, care necesită în permanenţă o nouă fundamentare şi, în cele din urmă, la lupta pentru universul teoretic. Toate chestiunile practice ascund în ele chestiuni teoretice care la rândul lor trebuie în genere sesizate şi ridicate în planul ştiinţei. Chiar şi problema autonomiei raţiunii, ca principiu suprem al culturii, trebuie pusă în mod ştiinţific şi decisă în cadrul valabilităţii ştiinţifice.

---

practice a raţiunii şi-a pierdut valabilitatea"; Socrate ca „reformator practic"; Platon ca „reformator teoretico-ştiinţific".

În ce sens toate acestea, ne-o spune Husserl însuşi: „pe când *Socrate* fundamentase viaţa raţională pe cunoaşterea pe deplin justificată, la *Platon* în locul acestei ştiinţe trece filosofia, ştiinţa absolut justificată... Filosofia devine astfel fundamentul raţional, condiţia principală a unei comunităţi autentice, cu adevărat raţională şi a vieţii umane cu adevărat raţionale... Cu aceasta este trasată calea pentru ideea unei noi omeniri şi unei noi culturi umane, chiar cea a unei omeniri şi culturi pornite de la raţiunea filosofică"; „ideile fundamentale ale lui Platon despre o filosofie riguroasă" au cunoscut o acţiune crescândă; „conştient sau nu ele determină caracterul esenţial şi destinul dezvoltării culturale europene. Ştiinţa se extinde asupra tuturor domeniilor vieţii şi revendică pretutindeni, atât cât se întinde ea sau atât cât se crede că este ea, semnificaţia unei autorităţi normative în ultimă instanţă" (*Ibidem*, p. 16, 17).

În contextul unei „istorii critice a ideilor", întemeietorul fenomenologiei exprima încrederea sa nețărmurită în puterea de acţiune a ştiinţei şi a raţiunii umane, în funcţia normativă a acesteia pentru instituirea unei vieţi cu adevărat umane, raţionale (*nota trad.*).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

*BIBLIOGRAFIE**

1. Lista principalelor scrieri ale lui Husserl

1877 – Über den Begriff der Zahl (Habilitationsschrift), Halle (F. Beyer).

1891–Philosophie der Arithmetik, I, Psychologische und logische Untersuchungen, Halle (Pfeffer).

1900 – Logische Untersuchungen, Bd. I, Halle a.S. (M. Niemeyer).

1901 – Logische Untersuchungen, Bd. II.

1911 – Philosophie als strenge Wissenschaft („Logos", I, 1911), în volum, hrsg. von W. Szilasi (V. Klostermann, Fr. a. Main) 1965.

1913 – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Teil, în: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hrsg. von E. Husserl, I. Halle, Niemeyer (3 Aufl. 1928).

1913 – Logische Untersuchungen, 2. Aufl., (umgearbeitet): Bd. I, Bd. II, 1-2 (M. Niemeyer, 3. Aufl., 1922, 1928).

1922 – Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode, în: Japanische Zeitschrift „Kaizo" (jap. Übersetzung 1923).

---

* Menţionam că este vorba de o bibliografie selectivă, orice încercare de a oferi (în stadiul de azi al unei *Husserl-Forschung* şi, în genere, *Phänomenologie-Forschung*), o listă completă fiind sortită să rămână mereu incompletă!

1923 – Idee einer philosophischen Kultur, în: Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik, I.

1927 – Phenomenology, în: Encyclopaedia Britannica, 1927, (14th ed., Vol. 17).

1928 – Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, hrsg. von M. Heidegger, în: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IX.

1929 – Formale und transzendentale Logik, în: Jahrbuch..., X.

1930 – Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie"..., în: Jahrbuch... XI.

1931 – Méditations cartesiénnes. Introduction à la Phénoménologie, Paris, A. Collin (nach dem Manuskript übersetzt von Gabrielle Pfeiffer/Em. Levinas).

1934 – Brief an den VIII. Internationalen Kongress für Philosophie in Prag, în: Travaux du VIII[e] Congrès International de Philosophie (Prague, 1936, XLI-XLV).

1936 – Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, I. Teil, în: Philosophia (Beograd), Bd. I. (77-176).

1939 – Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe (Prag, Academia-Verlag 1949 şi 1964 – erste bis dritte Aufl., in Clasen Verlag, Hamburg; 4. Aufl., F. Meiner Hamburg).

Entwurf einer Vorrede zur 2. Auflage der Logischen Untersuchungen (1913), în: Tijdschrift voor Philosophie, Louvain, 1; Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, hrsg., von E. Fink, în: Revue Internationale de Philosophie, I, No. 2 (p. 203-225).

1940 – Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, în: Philosophical Essay in Memory of Edmund Husserl, ed. by M. Farber, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940 (2nd ed. 1970), p. 305-326.

1940-41 – Notizen zur Raumkonstitution, în: Philosophy and Phenomenological Research, I.

1941-42 – Phänomenologie und Anthropologie, în: Philosophy and Phenomenological Research, II.

1945-46 – Die Welt der lebendigen Gegenwart..., în: Phil. and Phen. Research, VI.

1949 – „Husserl" articol (red. E. Fink, avizat de Husserl), în: Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch nach Personen, hrsg. von W. Ziegenfuss, Bd. 1, A – K., Berlin, W. de Gruyter (p. 569 urm., cu bibliografie).

1968 – Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, hrsg. von R. Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968 (Phaenomenologica 25).

1978 – Zwei Briefe von Edmund Husserl and Franz Brentano über Logik, hrsg. von H. Spiegelberg, în: Grazer Philosophische Studien, Vol. 6 (1-12).

1980 – Frege an Husserl, Husserl an Frege (1891-1907), în: Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie augewählte Einzelbriefe Freges, hrsg. von G. Gabriel, Fr. Kambartel, Chr. Thiel, Hamburg, F. Meiner, 1980 (p. 33-46).

1986 – Lettera a Pfänder (1931, necunoscută până în 1982), în: AUT-AUT. Revista bimestriale fondate de Enzo Paci, (Milano, Nouva serie 213, maggio-giugno, p. 3-6; trad. după „Pfänder-Studien", hrsg. von E. Avé-Lallement/H. Spiegelberg, 1982).

2. Ediţia completă a operelor lui Husserl

(cuprinzând şi scrieri rămase în manuscris sau publicate numai în revistele vremii)

1950 – (urm), HUSSERLIANA – Edmund Husserl, Gesemmelte Werke. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H.L. Van Breda (din 1975, unter Leitung von Samuel IJsseling), Den Haag, M. Nijhoff (din 1979, M. Nijhoff Publishers, a member of the Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht/Boston/ Lancaster).

1950 – Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. von S. Strasser, 2. Aufl., 1963 (Neudruck, 1973).

Bd. II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, hrsg. von W. Biemel (2. Aufl., 1973).

Bd. III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Algemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel (Bd. III, 1: Dass., Text der 1. – 3. Aufl., neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976; Bd. III, 2: Dass., Ergänzende Texte 1912-1929, neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976).

1952 – Bd. IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hrsg. von Marly Biemel (2. Aufl., 1984).

Bd. V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie... Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenscgaften, hrsg. von M. Biemel (Nachdruck 1971).

1954 – Bd. VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in der Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel (2. Aufl., (1956, 559 p.).

1956 – Bd. VII: Erste Philosophie (1923/1924), Erster Teil: Kristische Ideengeschichte, hrsg. von R. Boehm.

1959 – Bd. VIII: Erste Philosophie (1923/1924. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, hrsg. von R. Boehm.

1962 – Bd. IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg. von W. Biemel (2. Aufl., 1968).

1966 – Bd. X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), hrsg. von R. Boehm (p. 289 urm.: Habilitationsschrift: Ueber den Begriff der Zahl: 1887).

Bd. XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-ind Forschungsmanuskripten: 1918-1926, hrsg. von M. Fleischer.

1970 – Bd. XII: Philosophie der Aritmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901), hrsg. von L. Eley.

1973 – Bd. XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.

Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von I. Kern.

Bd. XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität... Zweiter Teil: 1920-1928, hrsg. von I. Kern.

Bd. XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität... Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. von I. Kern.

Bd. XVI: Ding und Raum. Vorlesungen 1907 hrsg. von U. Claesges.

1974 – Bd. XVII: Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, hrsg. von P. Janssen.

1975 – Bd. XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zu reinen Logik, hrsg. von E. Holenstein (Text der 1. und 2. Aufl.).

1979 – Bd. XXII: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910), mit ergänzenden Texten hrsg. von B. Rang.

1980 – Bd. XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), hrsg. von E. Marbach.

1983 – Bd. XXI: Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901), hrsg. von I. Strohmeyer.

1984 – Bd. XIX, 1: Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil, hrsg. von U. Panzer.

Bd. XIX, 2: Logische Untersuchungen, Zweiter Band... Zweiter Teil, hrsg. von U. Panzer.

Bd. XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907, hrsg. von U. Melle (Dordrecht: Kluwer, LJ, 553 p.).

1987 – Bd. XXV: Aufsäzte und Vorträge (1911-1921), hrsg. von Th. Nenon und H.R. Sepp. (Dordrecht: Kluwer, XXX, 480 p.).

Bd. XXVI: Vorlesungen über Bedeutungslehre, Sommersemester 1908, hrsg. von U. Panzer (Dordrecht: Kluwer, XXIX, 269 p.).

1988 – Bd. XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914), hrsg. von U. Melle (Dordrecht: Kluwer, XLXII, 524 p.).

1989 – Bd. XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937), hrsg. von Th. Nenon und H.R. Seep (Dordrecht: Kluwer).

1993 – Bd. XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlkass, hrsg. von R.N. Smid (Dordrecht/Boston/London).

1994 – Bd. III (in 10 Teilen), Briefwechsel, Husserliana Dokumente, hrsg. von K. Schuhmann (Dordrecht/Boston/London).

1995 – Bd. XXX: Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, hrsg. von Ursula Panzer (Kluwer Academic Publishers).

3. Bibliografii-Husserl

1939 – Potočka, J.: Husserl-Bibliographie, în: Revue Internationale de Philosophie, Vol. I, 2 (p. 374-397).

1950 – Raes, J.: Ergänzung und Erweiterung der Bibliographie von J. Patočka, în: Revue Internationale de Philosophie, nr. 14 (p. 469-475).

1958 – Robert, J.-D.: Elements de bibliographie husserliene, în: Tijdsch Philos. 20 (p. 534-544).

– Van Breda, H.L.: Bibliographie sur la phénoménologie récente, in: La philosophie au milieu du vingtième siècle, Tome II, par les soins de R. Klibansky, Firenze, La Nouva Italia Editrice (p. 65-70).

1959 – Eley, L.: Husserl-Bibliographie 1945-1959, în: Zeitschrift für philosophische Forschung, 2 (p. 357-367).

– Cucchi,: Biliographia. Studi su Husserl in italiano, in: Aut-Aut, 54 (p. 431-433).

– Van Breda, H. L.: Bibliographie der bis zum 30. Juni 1959 veröffentlichten Schriften E. Husserls,

în: Edmund Husserl 1859-1959, Den Haag, M. Nijhoff (Phaenomenologia 4, p. 289-306).

1960 – Bona, I: Bibliografia, în: Omaggio a Husserl. A cura di E. Paci, Milano (p. 291-316).

1961 – Van Breda/Paci, E.: Bibliographie, în: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine (Ouvrage publié sous la direction de M.F. Sciacca). Les tendences principales, Vol. I, Paris-Milano, Fischbacher-Morzoratti (p. 441-464).

1965 – Maschke, G./Kern I.: Husserl-Bibliographie, în: Revue Internationale de Philosophie, vol. 19, nr. 2 (p. 153-202).

– De Lellie, E.: Bibliografia degli studii husserliana in Italia: 1960-1964, în: Ibidem, (p. 140-152).

1973 – Noack, H.: Bibliographie, în: Husserl, hrsg. von H. Noack, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft (p. 325-331).

1975 – Van de Pitta: Bibliographie 1965-1971, în: Archiv für Geschichte der Philosophie, 57 (p. 36-53).

1976 – Janssen, P.: Bibliographie, în: Edmund Husserl, Freiburg/München, K. Alber (p. 169-180).

1977 – Schumann, K.: Husserl-Chronik, Denk-und Lebensweg Edmund Husserl, Den Haag (Husserliana-Dokumente, Bd. I).

1980 – Lapointe, P.: Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979). Preceded by a Bibliography of Husserl's Writtings, Bowling Green, Philosophiy Documentation Center (Bowlings Green State Univ. 2), 351 p.

1983 – Tifenau, D. (ed.): Bibliographia Husserliana, M. Nijhoff (1100 p.).

1988 – Sepp. H.R.: Bibliographie, în: Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung, hrsg., von H. Rainer Sepp, Freiburg/München, K. Alber (p. 452-459).

– Schuhmann, K.: Literaturveizeichnis, în: Husserls Spätphilosophie, K. Alber (p. 202-210).

1989 – Bernet, R./Kern, I./Marbach, E.: Bibliographie, în: Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg, F. Meiner (p. 229-235).

– Janssen, P.: Literaturverzeichnis, în: Ströker, E./Janssen, P.: Phänomenologische Philosophie, Freiburg/München, K. Alber (p. 351-395).

1990 – Ryosuke Ohashi: Bibliographie, în: Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung, hrsg. von R. Ohashi, Freiburg/München, K. Alber).

– Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, hrsg. von S. IJsseling, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

1991 – Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neuren Husserl-Forschung, hrsg. von E.W. Orth (Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25, K. Alber, Freiburg/München).

1996 – Die Freiburger Phänomenology, hrsg. von E.W. Orth (Phänomenologische Forschungen, Bd. 30).

– Descartes nachgedacht, hrsg. von A. Kimmerling und H. – Peter Schütt (V. Klostermann, Frankfurt a. M.).

1997 – Neuere Literatur zur Phänomenologie, in: Phänomenologische Forschungen. Neue Folge 2 (1997: 1. Halbband; 2. Halbband).

1998 – Neuere Literatur zur Phänomenologie, în: Phänomenologische Forschungen. Neue Folge 3 (1998: 1. Halbband).

– Phänomenologische Forschungen. Sonderband: Phenomenology of Interculturality and Life-World, ed. by E.W. Orth and Chan-Fai Cheung.

4. Anuare, reviste şi colecţii tematice

a. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hrsg. von E. Husserl (Halle a.S. M. Nielmeyer-Verlag, Bände I-XI (1913-1930); de reţinut: I. Band (1913): E. Husserl, Ideen I; II. Band: M. Scheller, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1916); VIII. Band: M. Heidegger, Sein und Zeit (1927); X. Band: E. Husserl, Formale und transzendentale Logik (1929); Festschrift E. Husserl zum 70. Geburstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch... (1929).

b. Philosophy and Phenomenological Research, A. Quarterly Journal. Published for the International Phenomenological Society by the State University of New York at Buffalo (ed. by Marvin Farber, din 1940).

c. Phaenomenologica. Collection fondé par H. L. Van Breda et publiée sous le patronage des Centres d'Archives-Husserl (The Hague, M. Nijhoff Publischers); din 1958.

d. Analecta Husserliana. The Jearbook of Phenomenological Research, ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. (Dordrecht/Holland: D. Reidel Publishers Company, apoi Kluwer), din 1971 (vol. cel mai recent: XXXIII, 1991).

e. Phänomenologische Forschungen, hrsg. von E. W. Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Forschung (Freiburg-München, K. Alber-Verlag), din 1975.

f. Husserl Studies, ed. by J.N. Molianty/K. Schuhmann (The Hague, N. Nijhoff, Kluwer), din 1984 (cu 2 numere anual).

g. Phenomenology Information Bulletin. A Review of Phenomenological Ideas and Trends vol. 1-8 (1977-

1984), apoi: (1985-1991 urm.). Phenomenological Inguiry. A. Review of Philosophical Ideas and Trends, published by The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning (Belmont, Massachusetts, USA, ed. A.-T. Tymieniecka) – revista oferă o informare bogată cu privire la mişcarea fenomenologică din Europa, America, Asia ş.a. Aici sunt menţionate şi alte anuare şi reviste, oferindu-se totodată rapoarte asupra activităţii numeroaselor asociaţii fenomenologice contemporane.

h. Etudes Phénoménologiques, ed. J. Tamineaux, Centre d'Etudes phénoménologiques, Louvain-la-Neuve, Belgium.

i. Fenomenologia e Scieneze Dell'Uomo, ed. D. Formaggio, Milano, Italia.

j. The Journal of the British Society for Phenomenology, ed. W. Mays, Manchester, Great Britan.

k. Man and World, ed. J. Anderson/J. Kockelman, Pensylvania State University, U.S.A.

l. Phenomenology and Research; A. Philosophical Annual, ed. J. Sallis, Loyola University, Chicago, U.S.A.

m. Revista Latino-Americana de Filosofia, ed. M. E. Presas, La Plata, Argentina.

n. Philosophy Today, De Paul University, Chicago, U.S.A.

5. Volume, studii şi traduceri în limba română

1928 – Bagdasar, N., Edmund Husserl, în: Revista de filosofie, XIII, nr. 1, p. 7-36.

1933 – Brucăr, I., Edmund Husserl şi fenomenologia, în: Filosofi şi sisteme, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1933, p. 185-252.

– Noica, C., „Edmund Husserl, Méditations Cartesiennes", în: Revista de filosofie, nr. 2, p. 261-263.

– Blaga, L., Trei scrisori din 1933 asupra fenomenologiei, în: Revista de filosofie, nr. 12(1960), p. 489-93.

1938 – Petrescu, Camil, Fenomenologia lui Edmund Husserl, în: Istoria filosofiei moderne (Omagiu Profesorului I. Petrovici), Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, vol. III, p. 375-426; reluare în: Petrescu, Camil: Doctrina substanţei, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 261-319.

1940 – Bagdasar, N., Teoria cunoştinţei (ed. a II-a), Bucureşti, Casa Şcoalelor, p. 403-435.

1943 – Iancu, Victor, Analiza fenomenologică a formei, în: Saeculum, nr. 4, p. 25-46.

1965 – Boboc, Al., Fenomenologia lui Edmund Husserl, în: Revista de filosofie, Tomul 12, nr. 10, p. 1337-1352.

1966 – Boboc, Al., Semnificaţie şi intenţionalitate în fenomenologia lui Husserl, în: Revista de filosofie, nr. 3, p. 316-328.

1967 – Dumitriu, A., „Simpozion-Husserl", în: Revista de referate şi recenzii, nr. 9, p. 727-733.

– Dan, Clara, Intenţionalitatea la Husserl, în: Revista de filosofie, nr. 11, p. 1271-1284.

1971 – Boboc, Al., Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, p. 11-26.

1972 – Grünberg, L., Axiologia şi condiţia umană, Bucureşti, Ed. Politică, p. 5-43.

– Petrişor, M., Estetica fenomenologică a lui E. Husserl, în: Curente estetice contemporane, Bucureşti, Ed. Univers, p. 21-50.

1974 – Vanina, Nicolae, Tendinţe actuale în estetica fenomenologică, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, p. 10-39.

1976 – Matei, D., „Fenomenologia experienţei estetice" de M. Dufrenne, vol. 1, Bucureşti, Ed. Meridiane, p. 5-17 (Prefaţă).

1977 – Gulian, C.I., Etica la Husserl, în: Studii de istorie a filosofiei universale, vol. V, Bucureşti, Ed. Academiei, p. 153-168.

1978 – Gulian, C.I., „Lumea vieţii" la Husserl, în: Revista de filosofie, nr. 5, p. 609-615.

– Boboc, Al., Deschidere şi dialog (Fenomenologia la cel de-al XVI-lea Congres Internaţional de Filosofie, Düsseldorf, 1978), în: Contemporanul, nr. 38 (22.09.1978).

1979 – Ghideanu, T., Percepţie şi morală în fenomenologia franceză, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, p. 7-32.

– Boboc, Al., Fenomenologia şi ştiinţele umane, Bucureşti, Ed. Politică, p. 21-85.

– Roşca, I.N., Filosofia istoriei la M. Merleau-Ponty, în: Studii de istorie a filosofiei universale, vol. VI, Bucureşti, Ed. Academiei, p. 153-163.

1980 – Boboc, Al., Filosofia contemporană, Bucureşti, EDP, p. 179-226.

– Grünberg, L., „Marginalii la cel de-al 8-lea Congres Internaţional de Fenomenologie – Salzburg 1980", în: Vatra nr. 11 (20.11.1980).

1981 – Grünberg, L., Opţiuni filosofice contemporane, Bucureşti, Ed. Politică, p. 125-153.

– Ghideanu, T., Conştiinţa filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin, Iaşi, Ed. Junimea, p. 1-80.

– Boboc, Al., Fenomenologia astăzi: Probleme, orientări, perspective, în: Revista de filosofie, XXVII, nr. 6, p. 681-687.

– Marga, A., Istoria filosofiei. Orientări şi curente filosofice contemporane, Universitatea Cluj-Napoca, p. 26-40.

1982 – Roşca, I.N., Filosofia limbajului la M. Merleau-Ponty, în: Studii de istorie a filosofiei universale, Vol. VII, p. 157-168.

1983 – Grünberg, L., „Fenomenologia la al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie-Montreal 1983", în: Buletin de sinteze, nr. 3, p. 68-76.

– Marga, A., Filosofie contemporană. Antologie, Trad. A. Marga, Universitatea Cluj-Napoca, p. 16-38: E. Husserl, Formale und transzendentale Logik. Einleitung.

1985 – Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate de Al.Boboc şi I.N. Roşca, Partea I, Tipografia Universităţii Bucureşti: p. 253-260: E. Husserl: Ideea de cultură filosofică (trad. de Al. Boboc); p. 261-317: Conferinţe pariziene (trad. de Al. Boboc). Edmund Husserl, Ideea de cultură filosofică, trad. de Al. Boboc), în: Ateneu, nr. 11 (192), p. 14.

1988 – Marga, A., Introducere în filosofia contemporană, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, p. 111-126.

1989 – E. Husserl, „Fenomenologie" – Articol pentru „Encyclopaedia Britannica. Prima variantă, trad. de Al. Boboc, în Revista de istorie şi teorie literară, Anul XXXVII, nr. 3-4, p. 107-116.

– Roşca, I.N., Natura şi dialectica în interpretarea lui M. Merleau-Ponty, în: Studii de istorie a filosofiei universale, Vol. X, p. 147-155.

– Ibram, Muredin, Fenomenologia în opera lui E. Levinàs, în: Ibidem, p. 157-167.

1990 – Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate de A. Boboc şi I.N. Roşca, TUB, Partea a II-a:

E. Husserl: „Postfaţă" la „Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică" (p. 88-111) şi Criza umanităţii europene şi filosofia (p. 112-147) – traducere de Al. Boboc.

1991 – E. Husserl: „Fenomenologie" – Articol pentru „Encyclopaedia Britannica". Al doilea proiect, trad. de Al. Boboc, în: Revista de filosofie, nr. 3-4, p. 243-259. E. Husserl, Zur Logik der Zeichen, I (Despre logica semnelor), trad. de Al. Boboc, în: Revista de filosofie, nr. 5-6, p. 391-416.

– Gulian, C.I., Axiologie şi istorie în gândirea contemporană, I, Bucureşti, Ed. Academiei Române, p. 59-69; 110-133.

1993 – E. Husserl, Scrieri filosofice alese. Traducere, prefaţă, note şi comentarii de Al. Boboc, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 256 p. (cu o „Bibliografie", p. 231-252), cuprinde: Despre logica semnelor; Ideea de fenomenologie; Ideea de cultură filosofică; Articol pentru „Encyclopaedia Britannica" – Prima variantă; Conferinţe pariziene; „Postfaţă" (1930) la „Idei pentru o fenomenologie pură"...; Criza umanităţii europene şi filosofia.

1994 – E. Husserl, Filosofia ca ştiinţă riguroasă, traducere, postfaţă, note şi comentarii de Al. Boboc, Ed. Paideia. Husserl către F. Brentano despre logică, două scrisori, traduse în: *Op. cit.*, p. 141-158.

– E. Husserl, Meditaţii cartesiene. O introducere în fenomenologia transcendentală, trad. de Ion Copoeru, Casa Cărţii de Ştiinţă Cluj.

– E. Husserl, Meditaţii carteziene. Trad., cuvânt înainte şi note de A. Crăiuţu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 248 p.

1995 – E. Husserl, Fenomenologie. Articol pentru „Encyclopaedia Britannica" (A doua variantă), în: Filosofie contemporană. Texte alese, traduse şi comentate de Al. Boboc şi I.N. Roşca, Bucureşti, Ed. Garamond, p. 112-140.

1996 – I. Tănăsescu, Cunoaşterea simbolică în opera timpurie a lui E. Husserl, în: Analele Universităţii Bucureşti, Filosofie, Anul XLV, p. 33-37.

– A. Timotin, „Semnificaţie" şi „identitate" la Husserl de la „Logische Untersuchungen" la „Ideen I", în: Ibidem, p. 39-47.

– I. Tănăsescu, Inexistenţa intenţională... la F. Brentano, în: Revista de filosofie, T. XLIII, Nr. 1-2 (1996), p. 43-53.

1997 – I. Tănăsescu, Obiectiv şi subiectiv la Brentano, în: Revista de filosofie, Nr. 5(1997), p. 549-556.

– E. Husserl, Criza umanităţii europene şi filosofia. Traducere, note şi comentarii de Al. Boboc, Bucureşti, Ed. Paideia (158 p.), cu „Anexe" (p. 159-203), cuprinzând traducerile: P. Janssen, «Lebenswelt» şi ştiinţă în concepţia lui Husserl; W. Biemel, Heidegger şi fenomenologia.

– Constantin Floru, Aspecte din filosofia lui Husserl (text inedit, aparţine anului 1932), în: Revista de filosofie, T. XLIV, Nr. 6 (1997), p. 697-715.

– I. Copoeru, Le divers pur et son mode d'être. Elements pour une théorie phénoménologique du champ de la phénoménalité dans la *Critique de la raison pure*, în: Revue Roumaine de Philosophie, T. 41 (1997), Nr. 1-2, p. 153-159.

POSTFAŢĂ

HUSSERL ÎN GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

1. Într-o rememorare a ceea ce numea „drumul meu în fenomenologie", Heidegger releva importanţa lui Franz Brentano (1838-1917), care, într-o scriere intitulată *Despre semnificaţia multiplă a existentului la Aristotel* (1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*), ridica următoarea întrebare: «dacă fiindul (Seiendes) poate fi desemnat în multiple semnificaţii, care este dar semnificaţia fundamentală?» [1]

Se dezvăluiau astfel implicaţii nebănuite în gândirea Stagiritului, anume: anunţarea complexităţii „existenţei", a pluralităţii modurilor lui „a fi", care nu se reduce la a fi „real" sau „conceptual" (în mente). De aceea, mişcarea fenomenologică de la Husserl la Heidegger, mişcare ce dezbate amplu aceste „felurite semnificaţii" ale „existentului", ar rămâne de neînţeles fără cunoaşterea *pregătirii conceptuale pe care i-a făcut-o Brentano*.

Remarcabile rămân *cercetările sale în psihologie, concepţia sa* despre „raporturile psihice", pe care le împarte în *trei clase: reprezentări, judecăţi şi activităţi*

---

[1] M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, în: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81.

ale sentimentului (Gemütstätigkeiten), de unde şi înlănţuirea a trei „discipline practice": estetica, logica şi etica[2]. Caracteristica proceselor psihice este „relaţia intenţională", conform căreia „fenomenele psihice" se recunosc prin „inexistenţa intenţională (chiar mentală) a unui obiect", prin „orientarea către un obiect" sau „obiectivitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă"; „fiecare fenomen psihic conţine ceva ca obiect în sine, deşi nu în aceeaşi modalitate. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva recunoscut sau respins, în iubire, ceva iubit, în ură, ceva urât, în dorinţă, ceva dorit etc."[3].

2. Adevăratul întemeietor al fenomenologiei, cel care i-a elaborat amănunţit conceptele şi „tehnicile" specifice, a fost *Edmund Husserl* (1859-1938), gânditor de formaţie enciclopedică, unul dintre cei mai de seamă din secolul al XX-lea.

Opera lui Husserl, impresionantă prin diversitatea preocupărilor, amploarea abordărilor şi, mai ales, prin caracterul prospectiv al elaborărilor constituie şi astăzi un teren de intense confruntări teoretico-metodologice, impunându-se ca un punct de referinţă în reconstrucţia actuală a domeniilor logicii, filosofiei valorilor şi culturii etc.

„Criza existenţei umane europene", scria Husserl în 1935, manifestată „prin nenumărate simptome de

---

[2] O. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl, O. Beck, München, 1919, p. 78.

[3] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, Leipzig, (1874), Nachdruck, 1973, hrsg. von O. Krauss, p. 115 urm.

decădere a vieţii şi atât de calomniată astăzi", nu este „un destin sumbru, o fatalitate, inevitabilă"; această criză „nu are însă decât două căi de ieşire: sau declinul Europei în înstrăinare de propriul ei sens de viaţă raţională, decăderea în duşmănie faţă de spirit şi în barbarie, sau renaşterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al raţiunii[4].

De fapt, Husserl formulase încă timpuriu ideea că „fenomenologia îşi recunoaşte funcţia proprie într-o viaţă transcendentală posibilă a omenirii. Ea recunoaşte normele absolute ce decurg din aceasta, precum şi propria-i structură teleologică originară, orientată spre dezvăluirea acestor norme şi folosirea practică conştientă a lor. Ea se consideră astfel ca o funcţie a conştiinţei de sine universală a omenirii"[5].

Pledoaria pentru semnificaţia umană a ştiinţei şi a cugetării caracterizează, de fapt, întreg proiectul husserlian de reconstrucţie filosofică. Nu este deloc întâmplătoare orientarea sa tot mai mult spre viaţă, spre problematica libertăţii şi a autoafirmării omului în creaţiile majore ale culturii.

Dincolo de ideea fenomenologiei ca „ştiinţă despre fenomene" (prezentată de matematicianul Lambert şi la Kant) sau ca teorie a etapelor succesive ale „spiritului" (Hegel), fenomenologia iniţiată de Husserl propune o

---

[4] E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, în: *Husserliana, Edmund Husserls Gesammelte Werke*, Bd VI hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., Den Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 347-348. În trad.: *Criza umanităţii europene şi filosofia*, Ed. Paideia, 1997, p. 67, 68.

[5] E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica-Artikel* (IV), în: *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von W. Biemel, 1962, p. 299.

„întoarcere la începuturi", adică la fundamente, la ceea ce este esenţial şi necesar pentru desfăşurarea demersului teoretico-ştiinţific şi filosofic. Tocmai de aceea, ieşirea din matca clasică a unei filosofii fundată pe raţiune (al cărei prototip îl constituie, pentru Husserl, Descartes) şi orientarea spre „lumea vieţii" (*Lebenswelt*), lumea umanului, a determinat ceea ce s-a numit „despărţirea de cartezianism"[6]

Cu toate că Husserl (în *Ideen I*, chiar şi în *Krisis*) s-a străduit să arate „că drumul cartezian în fenomenologie nu este unicul", el a stăruit mult asupra „naturii cartezianismului său", a programului său de reconstrucţie filosofică, relevând „rolul unui Descartes al secolului 20"[7]. Este tocmai ceea ce-l determină să numească (la începutul scrierii *Conferinţe pariziene*) „un cartezianism al celui de-al XX-lea secol", marcând principalele „motive" ale acestei resemnificări, îndeosebi „reorientarea asupra conştiinţei" şi ridicarea conştiinţei de sine la rangul de principiu al filosofiei şi al ştiinţei, idee ce va constitui punctul de plecare al principalelor dezvoltări teoretico-metodologice ulterioare.

3. În felul acesta, Husserl resemnifică rolul cartezianismului, luându-l ca început al regândirii problematicii logico-gnoseologice, prin trecerea la o nouă viziune asupra psihologicului şi matematicului şi, implicit, asupra ontologiei şi logicii.

---

[6] L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 3. Aufl. Gütersloh, 1969, p. 46-48, 163.

[7] Th. Menon, *Husserls phänomenologischer Cartesianismus*, în: „Phänomenologische Forschungen". Neue Folge 2 (1997-2. Halbband), p. 179.

De fapt, celebrele *Cercetări logice* reprezintă totodată o continuare a gândirii moderne şi o ruptură de modalităţile speculative şi empiriste-psihologice ale acesteia. „Cercetările logice a căror publicare o încep cu *Prolegomena* – scria Husserl în prefaţa la prima ediţie (1900) – au rezultat din problemele imperioase de care s-au izbit mereu şi, în cele din urmă, s-au întrerupt străduaniile mele spre o clarificare filosofică a matematicii pure... Ceea ce, atât după expunerile logicii tradiţionale cât şi după ale celei mai noi, ar fi trebuit să apară pe deplin inteligibil, anume esenţa raţională a ştiinţei deductive, cu unitatea ei formală şi metodică, simbolică, mi s-a înfăţişat destul de neclar şi problematic. Pe măsură ce pătrundeam analitic în acest studiu deveneam conştient că logica timpului nostru nu este corespunzătoare actualei ştiinţe, pe care ea ar trebui să o explice"[8].

După cum mărturisea întemeietorul fenomenologiei, dificultăţi deosebite i-au pricinuit cercetările logice asupra aritmeticii formale şi teoriei multiplicităţii, ceea ce l-a şi determinat să treacă dincolo de sfera proprie a matematicii, la „o teorie generală a sistemelor deductive formale" şi, totodată, la o altă înţelegere, necantitativă a esenţei generale a matematicului sau „formalului" şi „a raportului dintre formalul aritmeticii şi formalul logicii"[9].

În acest context şi iniţiază o critică a psihologismului (reducerea logicului la fundamentele lui în actele psihice, nedistincţia dintre logic-valabil şi

---

[8] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band: *Prolegomena zu reinen Logik*, 5. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. V.

[9] *Idem*, p. V, VI.

psihologic) şi a consecinţelor lui relativiste şi subiectiviste, şi propune o reformă a logicii după modelul matematic. „În sensul unei metodologii ştiinţifice – scria Husserl – logica îşi află fundamentele cele mai importante în afara psihologiei"; este ideea „logicii pure" ca „ştiinţă teoretică, independentă de orice empiric, ca atare, şi de psihologie", având ca temă în primul rând „fixarea categoriilor pure ale semnificaţiei, a categoriilor obiectuale şi a complexelor legice"[10].

Conceptul de „logică pură" cuprinde „un cerc teoretic închis de probleme, care se raportează în mod esenţial la ideea de teorie"; întrucât nici „o ştiinţă nu e posibilă fără explicare şi fundare, adică fără teorie, logica pură în modalitatea generală cuprinde condiţiile ideale ale posibilităţii ştiinţei în genere"[11].

Husserl angaja astfel ideea independenţei, a autonomiei logicului şi, implicit, a fundamentării (filosofico-metodologice, evident) logicii ca disciplină. El considera astfel îndreptăţită maniera de a începe expunerea logicii cu o cercetare care să deosebească riguros între *expresie* (Audruck) şi *semnificaţie* (Bedeutung), precum şi între semn (*Zeichen*) şi expresie.

„Orice semn – scria el – este semn pentru ceva, însă nu fiecare semn are o «semnificaţie», un sens care este exprimat cu ajutorul semnului"; există semne care nu exprimă nimic, care nu au o funcţie de semnificare, ci sunt doar „indicii" (*Anzeichen*). Expresiile sunt însă semne cu „semnificaţie"[12].

---

[10] *Idem*, p. 211, 242.

[11] *Idem*, p. 255.

[12] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, I. Teil, 5. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. 23,30.

Deci, expresia „nu numai că spune ceva, ci spune despre ceva. Ea nu are doar o semnificaţie, ci se raportează la un anumit obiect"; orice expresie „vizează" un corelat: conţinutul ei „intenţional": în raport cu „actul pur" al expresiei distingem: conţinutul ca obiect; conţinutul ca sens efectuat intuitiv; „conţinutul ca semnificaţie"[13].

Semnificaţia nu este, deci, identică cu obiectul, ci este: 1) intenţia prin care expresia capătă sens (de fapt structura intenţională a expresiei); «unitate ideală» în sine, independentă de actele în care poate fi cuprinsă într-o exprimare.

În esenţă este relevată aici distincţia – hotărâtoare pentru logica modernă – între *actul de judecare*, trăit actual, şi *conţinutul de valabilitate*, ideal al judecăţii (sensul logic).

Aici însă o precizare: *semnificaţia* este (vine în prezenţă) ca „unitate ideală" (în sine) şi ca sens (semnificaţie realizată în expresie).

Această aparentă răsturnare în raport cu semantica de tip fregean (pentru care semnul exprimă sensul său şi semnifică „semnificaţia sa", adică sensul trimite la semnificaţie) este motivată prin fenomenologia actelor intenţionale. Husserl însuşi scria: „Actul meu de judecare este o trăire fugitivă, care ia naştere şi piere. Nu însă şi ceea ce exprimă enunţul (Aussage), conţinutul acestuia... Actele de judecare sunt de la caz la caz diferite, dar ceea ce ele judecă, ceea ce enunţul exprimă, este pretutindeni acelaşi"[14].

---

[13] *Idem*, p. 46, 52.
[14] *Ibidem*, p. 44.

Aceasta este semnificaţia „adevărată", „autentică", dincolo chiar de deosebirea „între *semnificaţie* intenţională şi *semnificaţie* de efectuat"[15]. Vine aci o unitate sui-generis: „conţinutul ca *obiect*, ca *sens* care se efectuează şi ca sens sau *semnificaţie* ca atare", respectiv: „aparţin în *esenţă* fiecărei expresii relaţiile de înştiinţare, semnificaţie şi obiect"; „cu acelaşi e ceva înştiinţat, în orice, ceva semnificat şi ceva numit sau desemnat", ceea ce global se numeşte „exprimat"[16].

4. Este de reţinut complexitatea abordării acestor teme în polemica Frege-Husserl. Astfel, într-o scrisoare a lui *Frege către Husserl* (24, 5.1891, Jena) se spunea:

„...în mod deosebit vă mulţumesc pentru scrierea Dv. *Filosofia aritmeticii*, în care vă referiţi la străduinţele mele similare, aşa cum nu a mai făcut-o nimeni până acum. Să sperăm că în curând voi găsi timp să dau răspuns obiecţiilor Dv. Acum vreau să vă mărturisesc doar că între noi pare să existe o deosebire de concepţie în ceea ce priveşte modul în care numele de concept (Begriffswort), numele comun se raportează la obiecte. Părerea mea se poate clarifica prin schema următoare:

Satz (propoziţie)	*Eigenname* (nume propriu)	*Begriffswort* (nume de concept)
↓	↓	↓
Sinn des Satzes (sens al propoziţiei) (Gedanke) (idee, gând)	Sinn des Eigennamens (sens al numelui propriu)	Sinn des Begriffe (sens al conceptului)
↓	↓	↓
Bedeutung des Satzes (semnificaţie a	*Bedeutung des Eigennamens* (Semnificaţie	*Bedeutung des Begriffs* (Begriff)

[15] *Ibidem*,
[16] *Ibidem*, p. 50.

propoziţiei)	a numelui propriu)	(Semnificaţie a
(Wahrheitswert)	(Gegenstand)	conceptului)
(valoare de adevăr)	(obiect)	(Concept)
		↓
		Gegenstand, der unter den Begriff fällt (Obiect, cel care cade sub concept)

În cazul numelui de concept, spre deosebire de cazul numelui propriu, mai este de făcut un pas până la obiect; acesta din urmă poate să lipsească – adică: conceptul poate să fie gol (leer), să fie aplicat ştiinţific, fără ca prin aceasta numele de concept să se destrame... Pentru uzul poetic este de ajuns ca să aibă un sens întregul, în timp ce pentru uzul ştiinţific nu pot să lipsească semnificaţiile»

... În concepţia Dv. schema îmi pare a fi următoarea:

Begriffswort (numele de concept)

↓

Sinn des Begriffswortes (sensul numelui de concept) (Begriff) (concept)

↓

Gegenstand, der unter den Begriff fällt"[17].

Dificultatea vine din faptul că Husserl (în perioada elaborării *Filosofiei aritmeticii*, 1891) nu marcase încă pregnant deosebirea între logic (valabil) şi psihologic (genetic) şi mai ales nu desfăşurase programul său despre „semnificaţiile intenţionale", în cadrul căruia

[17] *Gottlob Freges Briefwechsel* mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell... Hamburg, Meiner, 1980, p. 35-36.

asociază „obiect şi act", antrenând într-o altă modalitate „sens şi semnificaţie". Căci „obiectul, care cade sub concept" vine prin actul de „vizare intenţională", ca „celălalt" (trancendent) al actului.

Dincolo de acestea, Frege avea dreptate însă cu insistenţa sa asupra necesităţii depăşirii psihologismului şi a asigurării obiectivităţii sensului, ceea ce ne arată şi textul unei alte scrisori (Frege către Husserl, Jena, 30.10.1906): „În judecăţile lor, logicienii aduc multe distincţii, care pentru logică îmi par însă indiferente; pe de altă parte, ei lasă în afară deosebiri importante. După cum mi se pare, ei sunt încă ataşaţi de limbă şi de gramatică şi se folosesc prea mult de psihologie"[18]. Căci logica „nu este în nici un fel parte a psihologiei. Teorema lui Pythagora exprimă pentru toţi oamenii aceleaşi idei (Gedanken), în timp ce fiecare îşi are reprezentările, sentimentele, deciziile lui, care se deosebesc de ale oricărui altul. Ideile nu sunt plăsmuiri sufleteşti, iar gândirea nu este o creare internă şi imagine, ci o cuprindere de gânduri ce subzistă deja în mod obiectiv. Trebuie să se facă astfel de deosebiri, care sunt de luat în seamă pentru legile logice. Nimeni nu va deosebi corpurile în mecanica gravitaţională după însuşirile lor optice. Nu se deosebeşte sau se deosebeşte prea puţin între obiect şi concept"[19].

Este o deosebire ce nu trebuie să se amestece cu cea dintre sens şi semnificaţie. „În poezie – preciza Frege – cuvintele au ce-i drept numai sens, dar în ştiinţă, ca şi în genere oriunde ne preocupă problema adevărului, nu ne putem mulţumi cu sensul, ci legăm

[18] *Ibidem*, p. 40.
[19] *Ibidem*, p. 41.

cu numele proprii şi cu numele de concept şi o semnificaţie"[20]. În fond, „şi numele de concept trebuie să aibă un sens, iar pentru uzul ştiinţific o semnificaţie; aceasta nu constă însă nici într-un obiect, nici în mai multe, ci este un concept"[21].

Problema care se pune este dacă sub „concept" cade „un obiect sau mai multe sau nici unul"[22]. Husserl delimitează aceasta prin asocierea „act şi obiect", respectiv concepe obiectul ca „obiect intenţional", ceea ce face necesară desfăşurarea temei intenţionalităţii.

5. Este vorba, în primul rând, de contribuţia lui Husserl la modelarea semanticii, şi a semioticii în genere, pe fondul unei înţelegeri mai largi a aspectelor teoretico-filosofice. Căci limbajul interacţionează în complexul „limbă-realitate-conştiinţă".

Aşa cum s-a precizat, „fenomenul limbii implică acea configuraţie metafizică sâcâitoare, pe care o denumim drept *conştiinţă* şi *realitate, eu* şi *lume*, şi încă altfel. Toată această triadă conceptuală metafizică... este unită prin concepte, respectiv fenomene, precum *semnificaţie* sau semnificabilitate şi *sens*, care aparent atrag după sine posibilităţi de interpretare interminabile"[23]. Mai mult, ceea ce se numeşte aici „limbă" nu este numai limba în sens lingvistic, cuprinsă în pluralitatea limbilor naturale, ci şi aşa-numita

---

20 G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Aus dem Nachlass, hrsg. von G. Gabriel, Hamburg, F. Meiner, 1990, p. 25.

21 *Ibidem*, p. 34.

22 *Ibidem*.

23 E.W. Orth, *Einleitung: Sprache, Wirklichkeit, Bewustsein*, în: „Phänomenologische Forschung", Bd. 21, 1988, p. 9.

„lingvisticitate", care se anunţă şi în fenomenele extralingvistice. „Ceea ce vine în limbă – scria Gadamer – este altceva decât cuvântul vorbit însuşi... Cuvântul în fiinţa sa sensibilă proprie este prezent numai pentru a se releva în ceea ce e spus"[24].

Altfel spus, „fiinţa lingvistică a semnului, limba, nu preexistă, ci pentru ca ceva să fie semn trebuie să se poată efectua, întrebuinţa, conştientiza, viza"[25].

Semnul este semn pentru ceva semnificat (sau de semnificat). Husserl a dezvoltat, în acest sens o amplă „teorie a semnificaţiei", în strânsă legătură cu o teorie a obiectualităţii.

Husserl deosebea, mai întâi, două feluri de semne: *expresii* şi *indicii* (Anzeichen): „expresiile" ca „semne cu semnificaţie" se deosebesc „de semnele indiciale", care servesc la a indica ceva în comunicare[26].

Ideea este reluată apoi[27], în contextul discuţiei despre „idealitatea semnificaţiei" şi despre „obiectualitate" (Gegenständlichkeit). „Un înţeles al semnificaţiei este determinat prin obiectualitatea *semnificată*"; „în cazul tuturor expresiilor, respectiv semnificaţiilor avem de deosebit «astfel» între semnificaţia însăşi şi obiectualitatea la care ea se referă"[28].

Semnificaţia constituie specificul semnificării (Bedeuten), dar nu şi al „semnelor-indicii" (anzeigenden

---

[24] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2.Aufl., Tübingen, 1965, p. 450.

[25] E.W. Orth, *Op. cit.*, p. 8.

[26] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 24-30.

[27] Husserl, *Vorlesung über Bedeutungslehre*, *Husserliana*, Bd. XVI, 1987, p. 4-31 şi urm.

[28] *Ibidem*, p. 26, 29.

Zeichen); funcţia acestora constă în raportare „la semne lingvistice şi folosirea lor", pe când „funcţia de semnificaţie" se referă „la cuvinte ca idei"[29].

În discurs funcţionează de fapt ambele feluri de semne, anume „ca expresie şi ca indicare" (Anzeige). „Un discurs *exprimă* un conţinut de fapt (Sachverhalt) sau o situaţie şi *indică* ascultătorului actualitatea unei prestaţii de gândire în vorbitor"[30]. Dar trebuie să deosebim „obiectualitatea, care este semnificată şi obiectualitatea semnificată în felul în care ea este semnificată. Numim acelaşi lucru şi exprimăm diferitul, ceea ce dă un nou sens semnificaţiei, pe care o stabilim"[31].

Discuţia asupra semnificaţiei merge astfel nu atât pe distincţia între *sens* şi *semnificaţie*, ci pe două moduri de a se înfăţişa, în vizare (semnificare), a obiectului, respectiv două poziţii ale acestuia şi expresiile corespunzătoare. „Expresia – preciza Husserl – se referă la obiectualitatea sa prin semnificaţia sa. Se ridică însă problema: cum se corelează funcţia de semnificare cu funcţia obiectualităţii?"[32].

Aici Husserl introduce discuţia despre „conţinutul de fapt" (Sachverhalt), considerat sub formula „semnificaţia întregii propoziţii şi corelatul său obiectual luat în totalitate", într-un fel deosebind între *desemnare* (Bezeichnung) şi *semnificare* (Bedeuten), între obiectul desemnat şi obiectul semnificat.

---

[29] *Ibidem*, p. 140

[30] R. Sokolowski, *Grammatik und Denken*, în: *„Phänomenologische Forschungen"*, 21, p. 33-34.

[31] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 141.

[32] *Ibidem.*

În termenii *Cercetărilor logice*: între «obiect» aşa cum este intenţionat (vizat) şi obiectul care este intenţionat. „Fiecare expresie – preciza Husserl – spune ceva despre ceva, are nu numai o semnificaţie, ci se referă şi la obiecte oarecare. Această relaţie este pentru una şi aceeaşi expresie în situaţii diferite una multiplă"[33].

Deosebirea între *obiect* şi semnificaţie devine clară „dacă prin comparare de exemple ne convingem că mai multe expresii pot să aibă aceeaşi semnificaţie, dar obiecte diferite, cum şi invers, anume: diferite semnificaţii dar acelaşi obiect... Două nume pot semnifica diferit, dar să numească acelaşi lucru", după cum şi invers: „două expresii au aceeaşi semnificaţie, dar relaţie obiectuală diferită"[34].

Rămâne însă clar stabilit că o expresie „dobândeşte relaţie obiectuală numai prin faptul că ea semnifică" sau, altfel, „desemnează (numeşte) obiectul prin intermediul semnificaţiei sale"[35].

Pentru Husserl, semnificaţia „valorează prin echivalare cu sens (Sinn)", ceea ce se justifică prin aceea că *sens* înseamnă „conţinutul ca sens intenţional"[36].

În rest, se păstrează (pe baza unităţii dintre a semnifica şi a desemna) regulile analizei semantice a expresiei. Husserl propune „un concept ontic de

---

[33] *Ibidem*, p. 46.

[34] *Ibidem*, p. 47. Alta este situaţia „numelor proprii" (Eigennamen): „Un cuvânt, Socrate de pildă, poate să numească diferit numai prin aceea că semnifică diferit... Acolo unde cuvântul stă totdeauna într-o aceeaşi semnificaţie, el numeşte şi *un* obiect" (*Ibidem*, p. 48).

[35] *Ibidem*, p. 50.

[36] *Ibidem*, p. 52-53.

semnificaţie", ilustrând „discursul despre *obiectul intenţional* ca atare şi despre obiectul semnificat ca atare" prin expresiile: „Învingătorul de la Jena" – „Învinsul de la Waterloo", prin care „vizăm" două situaţii diferite pentru „aceeaşi persoană"[37].

Tematizarea problematicii semnificaţiei în opera lui Husserl conduce astfel la o modelare de perspectivă a semnificaţiei, competitivă în dezbaterile teoretice şi în reconstrucţia metodologică din zilele noastre tocmai prin unitatea pe care o relevă, pe fondul procesului de comunicare, între semantic şi pragmatic.

6. Prin concepţia despre semne şi „logica semnelor", Husserl ridică o problematică de fond a semioticii, atât pe linia tipologiei semnelor cât şi cu privire la poziţia semanticii ca liant între *sintactic* şi *pragmatic* şi, într-un plan mai larg, ca premisă pentru anunţarea unei funcţii inedite a sintacticii.

Cele mai importante înnoiri trimit aici mai întâi la resemnificarea poziţiei gramaticii în înţelegerea raportului limbă-gândire.

Aşa cum s-a precizat, „gramatica este un aspect al limbii. Există trăsături gramaticale în orice limbă, chiar în orice vorbire, în orice realizare a limbii... Gramatica străbate toate cuvintele unei limbi sau ale unui discurs... Toate vocabulele, chiar şi simplele nume, sunt marcate de gramatică"[38].

Mai mult, în comunicare „suntem preocupaţi de relaţia dintre gramatică şi multiplele intenţionalităţi ce se prezintă în conştiinţa umană. Cum însă gândirea

---

[37] E. Husserl, *Vorlesung über Bedeutungslehre*, p. 141.

[38] R. Sokolowski, *Op. cit.*, p. 31.

Mai exact, dacă în „reprezentările proprii", *reprezentatul* este dat intuitiv, iar în cele „improprii" prin intermediul semnelor, în „reprezentările-surogat" acesta nu este nicicum dat. „Rolul pe care *reprezentatul* îl are în mod obişnuit în gândire este aici înlocuit prin proiectările formale ale reprezentărilor. Reprezentările-surogat corespund reprezentărilor definite exclusiv sintactic, şi care azi, în ştiinţele cognitive, se atribuie computerelor – şi prin analogie şi creierelor"[46].

Altfel spus, în „reprezentările surogat" dimensiunea semantică nu mai joacă nici un rol, operaţia cu semne fiind călăuzită exclusiv de proprietăţi formale, îndeosebi sintactice, ale semnelor. Husserl preciza însă că „o aplicare sistematică, în scopuri cognitive a semnelor" nu este încă una logică; logica formală „cu adevărat fecundă" trebuie să se constituie ca o „logică a semnelor", care nu se mai limitează „la a ţine pasul cu modalităţile prelogice de aplicare a semnelor", ci trebuie „să facă dintr-un procedeu natural şi logiceşte nejustificat, unul artificial şi pe deplin justificat"[47].

Ca instrument util reexpunerii logicii, demersul semiotic are nevoie el însuşi de o cuprindere logică. Este sensul a ceea ce spunea Husserl însuşi: „Cum se face că un mecanism orb din semne sensibile poate să înlocuiască şi să economicească o gândire logică, – tocmai aceasta este marea problemă a logicii semnelor, a semioticii"[48].

În fapt, Husserl subliniază aici unitatea dintre limbă-gândire pe fondul logicii. „Semnele lingvistice –

---

[46] E. Holenstein, *Op. cit.*, p. 86.
[47] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 46, 49, 50.
[48] E. Husserl, *Entwurf zu Ernst-Schröder – Rezension*, în: *Husserliana*, Bd. XXII, 1979, p. 394.

scria el – au funcţia de mijloace de expresie sensibile, care însoţesc permanent gândurile. Semnele algoritmice au funcţia de simboluri sensibile, care înlocuiesc gândurile, cel puţin însoţindu-le, anume în scopul unui proces simbolic deductiv. În gândirea lingvistică activitatea de reprezentare şi judecare decurge în faptul însuşi, în concepte şi judecăţi... În gândirea algoritmică activitatea logică decurge în semnale sensibile, sau mai mult nu are loc, sau, în locul ei există o alta..., o activitate sensibilă după reguli ferme de semne"[49].

Pe acest fond, noua interpretare relevă semnificaţia unui text din *Cercetări logice*: „«Adevărul este identic unul, fie că îl cuprind judecând oameni, neoameni, îngeri sau zei», întrebându-se: se gândea la «neoameni» sau la computere?"[50]. Asocierea – subliniază autorul – nu se susţine: „Husserl deosebeşte între operaţiile care au ca urmare de facto un adevăr, şi acele cu care survine cunoaşterea adevărului"[51]. Căci pentru Husserl adevărul nu există fără o componentă intuitivă şi, ca urmare, el rămâne departe de „ştiinţa cognitivă".

7. În strânsă legătură cu teoria sa a semnificaţiei, Husserl a început şi elaborarea sistematică a conceptului de *intenţionalitate*, pe care se va clădi apoi aproape întregul aparat conceptual al mişcării filosofice generate de fenomenologie. Problema datării înscrierii demersului husserlian sub semnul intenţionalităţii

---

49 *Ibidem*

50 E. Holenstein, *Op. cit.*, p. 92.

51 *Ibidem*

constituie şi astăzi obiect de controversă în cercetarea fenomenologică[52].

Este de reţinut că premisele (nemijlocite, căci premise ca atare aflăm deja în Scolastica târzie – sec. 14-15) abordării husserliene se află în operele lui Bolzano, Brentano, Marty şi Twardowski şi străbat în preocupările întemeietorului fenomenologiei încă din anii 1893-94. „Conceptul timpuriu de intenţionalitate îl datorează Husserl confruntării sale cu Twardowski... Acest concept reprezintă o soluţie ce satisface problema schiţată de Twardowski şi care poate fi indicată ca Problema – Brentano-Bolzano"[53]. Într-o scrisoare (7 iulie 1901) către Anton Marty, Husserl preciza că „fiecare reprezentare are un obiect (căci ea re-prezintă *ceva*)", dar nu oricărei reprezentări îi corespunde ceva în *realitate*[54]. Spre deosebire de Twardowski, Husserl „nu vizează un fel de existenţă mai atenuată, pe lângă realitate, ci desemnează cu «intenţionalitate» o existenţă dedusă în opoziţie cu existenţa absolută a realităţii"[55].

Conceptul de intenţionalitate apare în mod expres în *Cercetări logice*, cu prilejul analizei „trăirii intenţionale" şi a conţinutului ei. „Idealitatea speciei" şi, ca urmare, idealitatea semnificaţiilor trimite la acte de semnificare. „Semnificaţiile trebuie să se bazeze pe intenţii de semnificare, care pot fi puse în certă relaţie cu intuiţia. Căci adesea vorbim despre realizarea

---

[52] Vidi: K. Schuhmann, *Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 24-25 (1991): *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, p. 47-75.

[53] *Ibidem*, p. 47-48.

[54] *Ibidem*, p. 50.

[55] *Ibidem*, p. 63.

intenţiei de semnificare prin intuiţia corespunzătoare, iar cea mai înaltă formă a acestei realizări este dată în evidenţă"[56].

Trebuie să distingem „între conţinutul real al unui act şi conţinutul său intenţional"; „obiectualitatea intenţională" este în diverse acte (percepţie, judecată, dorinţă) aceeaşi: „pentru contemplarea reală, fenomenologică, obiectualitatea însăşi nu există; ea este, în genere vorbind, transcendentă actului"[57].

Obiectul este „un act cu o intenţie caracteristică determinată". Nu orice moment real „în unitatea concretă a unei trăiri intenţionale are caracterul fundamental al intenţionalităţii", adică „proprietatea de a fi «conştiinţa a ceva»"[58]. Cu toate acestea, intenţionalitatea rămâne „tema fenomenologică fundamentală"; ea este „o proprietate esenţială a trăitului în genere", este „conştiinţa caracterizată în modul cel mai pregnant"; chiar întregul „flux al trăitului" este „flux al conştiinţei"[59].

Determinarea fenomenului intenţionalităţii pe baza ideilor de *semnificaţie* şi *expresie* duce astfel la un studiu mai amănunţit a ceea ce este o conştiinţă intenţională.

Cu aceasta, el caută să elibereze teoria intenţionalităţii de orice „rest naturalist" şi să o facă

---

[56] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1. p. 343, 344.
[57] *Ibidem*, p. 397, 412.
[58] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erster Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, în *Husserliana*, Bd. III, 1950, p. 65.
[59] *Ibidem*, p. 167, 168.

aptă pentru susţinerea unei teorii a evidenţei. Totul se concentrează la conştiinţă. Fiecare stare de conştiinţă are „un orizont pe care Husserl îl numeşte intenţional şi al cărui rol stă în aceea că duce la acele potenţialităţi ale conştiinţei care fac parte din acest orizont"[60].

Cu ideea „conştiinţei intenţionale" este pusă în umbră definitiv concepţia conştiinţei-oglindă, trecându-se la o abordare cu adevărat modernă a întregii problematici a cunoaşterii.

Pe terenul discuţiei despre semnificaţie şi intenţionalitate se pot înţelege mai bine esenţa şi funcţionalitatea metodei fenomenologice. Căci „metoda" nu se confundă cu abstracţia, deoarece fenomenologia e independentă de orice „existenţă naturală sau empirică": „problema fundamentală" fiind cea a intenţionalităţii, dezlegarea ei cere o „metodă specifică"[61], opusă deductivismului şi constructivismului.

Husserl însuşi scria: „fenomenologia este câmpul nesfârşit al analizelor şi al descrierilor esenţei", însă nu

---

[60] N. Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, ed. a II-a, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 428. Este de reţinut că unul dintre cei mai buni cunoscători ai operei lui Husserl a marcat încă de timpuriu caracterul metodologic al doctrinei intenţionalităţii şi deschiderea ei spre o ontologie. „Intenţionalitatea – scria E. Fink – este termenul de bază al lui Husserl pentru relaţia subiect-obiect"; trebuie spus însă că, „mai originară decât orice existent, decât toate obiectele şi subiectele este lumea. După esenţa ei proprie, gândirea este deschidere a omului către lume" (*Die Intentionale Analyse und das* Problem des spekulativen Denkens, în: E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, K. Alber, Freiburg/München, 1976, p. 155).

[61] N. Bagdasar, E. *Edmund Husserl*, în „Revista de filosofie", vol. XIII, (Serie Nouă), N°, 1, 1928, p. 30-36.

un câmp al deducţiilor şi, ca urmare, „idealismul transcendental-fenomenologic" se află „în cea mai evidentă opoziţie" faţă de „orice idealism psihologic"[62].

„Metoda fenomenologică" este determinată de „necesitatea unui început nou, radical al filosofiei"; „alături de *reducţia fenomenologică, intuiţia eidetică* este forma de bază a oricărei metode transcendentale"[63].

Reţine atenţia aici o nouă concepţie despre *transcendenţă*: „Transcendenţa este un caracter imanent al fiinţei care se constituie în interiorul ego-ului. Orice sens şi orice fiinţă imaginabilă, fie că se numesc imanente ori transcendente, cad în domeniul subiectivităţii transcendentale. Ceva în afară de aceasta este un nonsens absolut"[64].

În fond, interesul nostru „merge către deschiderea structurii de bază transcendental-fenomenologice, aşa cum aceasta trece în prim plan prin intenţionalitate"; aceasta din urmă nu trebuie înţeleasă „ca simplă orientare către obiecte, către adevăr", ci „ca acea cuprindere în care subiectul şi obiectul se opun unul altuia, întrucât nu există subiect fără obiectul corespunzător lui, şi reciproc"[65].

---

62 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, în: *Husserliana*, Bd. V, 1952, p. 59, 149-150.

63 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, în: *Husserliana*, Bd. I, 1963, p. 45, 106.

64 *Ibidem*, p. 32.

65 G. Stenger, *Das Phänomen der Evidenz und die Evidenz des Phänomens*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge I, 1996 (1. Halbband), p. 89.

De fapt, ca atare «este» numai *intenţionalitatea*, anume ca un „spaţiu de joc", în cadrul căruia are loc interacţiunea „reglată" a subiectului şi obiectului. Aşa cum s-a precizat, pentru fenomenologie nici subiectul, nici obiectul nu constituie „un «este» ca atare", ci „numai *intenţionalitatea* ca *structura* ce le poartă şi le face posibile"; „această consecventă filosofie a intenţionalităţii este «fenomenologia»"[66].

Husserl preciza că prin „reducţie" nu e vorba de „excluderea" transcendentului real (nici chiar în sens psihologic empiric), ci de „excluderea transcendentului ca existenţă crescândă, adică a tot ceea ce nu este un dat evident în sens propriu, un dat absolut al purei intuiri"[67].

În alţi termeni, „reducţia fenomenologică" este „eliminare" (*Ausschaltung*) a „atitudinii naturale" şi ea rămâne la „conştiinţa pură absolută sau transcendentală ca reziduu"; are loc astfel „punerea în paranteză" (*Einklammerung*) nu numai „a lumii naturale (cu lucrurile, animalele şi oamenii ei), ci şi a ştiinţelor naturii şi a celor umane, cu întreaga lor sumă de cunoaşteri"; „rămâne ca reziduu al eliminării fenomenologice a lumii şi a subiectivităţii empirice ce-i aparţine numai un *Eu pur*"[68], descris apoi în *Meditaţii cartesiene* într-o „Egologie transcendentală".

Este semnificativ că în articolul *Fenomenologie* (din *Enciclopedia Britanică*, 1927), Husserl preciza:

---

[66] H. Rombach, *Die Gegenwast der Philosophie*, 3.Aufl., Freiburg/München, Alber, 1988, p. 121.

[67] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, *2. Aufl. în „Husserliana"*, Bd. II, 1973, p. 9.

[68] E. Husserl. *Ideen I.*, p. 136, 137, 138.

„termenul «fenomenologie» desemnează o nouă metodă de descriere (subl. n.), instituită la sfârşitul ultimului secol în filosofie, metodă susceptibilă de a furniza o ştiinţă *a priori*, în stare să ofere un «Organon» pentru o filosofie riguros ştiinţifică şi pentru revizuirea metodelor tuturor ştiinţelor"[69].

Componentele acestui procedeu metodic apar aici cu deosebită claritate: „fenomenologul care vrea să-şi dobândească conştiinţa ca fenomen pur, dar şi să cunoască de o manieră aparte propria sa «viaţă» pură, trebuie să practice o ἐποχή; el trebuie «să suspende» orice «teză» proprie conştiinţei nereflectate şi să nu subscrie la nici o judecată privind lumea «obiectivă». Experienţa însăşi... va rămâne ceea ce ea era, căci nu se poate descrie o experienţă intenţională... fără a descrie ceea ce în această experienţă este ca atare obiect al conştiinţei" întrucât aceasta e comprehensivă[70].

Pentru a obţine, prin „reducţie fenomenologică", *„fenomenele"*, însuşi „psihicul pur", se procedează „în două etape"; 1) „operarea unei ἐποχή sistematice şi radicale a fiecărei «teze» ce s-a obiectivat într-o experienţă", operaţie ce se aplică „totodată la considerarea obiectelor particulare şi la atitudinea globală a spiritului"' 2) „recunoaşterea, înţelegerea şi descrierea cu grijă a multiplelor «apariţii» a ceea ce nu mai desemnează «obiecte», ci «unităţi de sens», în aşa fel încât descrierea fenomenologică se va diviza în două părţi: descrierea «noesei» sau vizatul subiectiv al

---

[69] E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel* (vierte Fassung), în: *Husserliana*, Bd. IX, 1962, p. 277.

[70] *Idem*, p. 282.

experienţei – şi descrierea «noemei» sau obiectul vizat în experienţă"[71].

„Reducţia" vine cu intenţia de a depăşi dificultăţile transcendentalismului kantian, operând adevărata „răsturnare copernicană": „reducţia transcendentală nu este numai o simplă schimbare de atitudine, ci principiul metodic reflexiv şi transcendental al oricărei metode transcendentale; se poate spune că abia în acest mod se rezolvă pe deplin enigma «răsturnării copernicane» şi «se restaurează conceptul cel mai originar al filosofiei ca ştiinţă universală justificată autonom»"[72].

Este de subliniat aici elementul comun al fenomenologiei şi al creaţiei artistice din secolul nostru. Aşa cum s-a precizat, aproape în acelaşi timp „cu primele orientări avangardiste din arta secolului XX" şi fenomenologia anunţă „ruptura de tradiţie" şi se orientează „împotriva concepţiei despre *realitate* a secolului al XIX-lea, îndeosebi împotriva naturalismului şi istorismului", a tendinţelor „de a reda realitatea în întregime, de a o copia"; se impune tot mai mult „străduinţa de a situa laolaltă reprezentarea şi reprezentatul", scopul constituindu-l nu „imaginea realităţii", ci „realitatea însăşi"[73].

---

[71] *Idem*, p. 283.

[72] *Idem*, p. 277, 298.

[73] H. Reiner Sepp, *Annäherung an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900*, în: *E. Husserl und die phänomenologische Bewegung*, hrsg. von H. Reiner Sepp, Freiburg/München, Alber, 1988, p. 79.

Critica fenomenologică a „conştiinţei-copie" şi proiecţia „conştiinţei intenţionale" permit să se înţeleagă că *fenomenologia*, ca şi *pictura*, aveau în comun „orientarea către ceea ce este obiectiv", se aflau „în căutarea nemijlocitului şi a neintermediabilului, a «apropierii» (Nähe)", căci „realitatea nu mai trebuie să apară indirect, în imagine, în simbol..., în formule, în conceptul dedus, nici în convenţie, ci aşa, cum ea însăşi e sesizabilă", fără a da la iveală „referinţa la realitatea spaţială", aşa cum Picasso, de pildă, „voia să depăşească opoziţia: obiect tridimensional în realitatea spaţială – obiect bidimensional în imagine"[74].

În alţi termeni, „distanţa dintre observator şi observat trebuia dizolvată. Ambele trebuiau să se întrepătrundă astfel încât reificabilitatea (Dinghaftigkeit) lucrului să rămână neatinsă", aşa cum o arată tabloul cubist, în care „realitate şi reprezentare se află împreună într-un domeniu propriu de semne, într-un domeniu intermediar, dincolo de dualitatea subiectivităţii şi a lumii, obiect care există în sine"[75].

În esenţă, în cercetările asupra percepţiei şi fanteziei[76], Husserl caută „să clarifice problema cum o conştiinţă ce se raportează la un obiect care nu este prezent, nu este existent, (cum ar fi într-un tablou), poate

---

[74] *Ibidem*, p. 80, 84.

[75] *Ibidem*, p. 85-86. Mai pe larg în: *Postfaţă la: Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, Trad., postfaţă, note şi comentarii de Al. Boboc, Ed. Paideia, Bucureşti, 1994, p. 96-100.

[76] *Husserliana*, Bd. XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), hrsg. von E. Marbach, 1980, p. 514 şi urm.

să aibă intuitiv un obiect imaginar"[77]. „Renunţarea la «sensul adevărat al unei opere de artă în genere», la esenţa sa considerată «în pură universalitate», îi eliberează lui Husserl «calea către analiza contemplării artistice, a felului şi modalităţii configurării şi facticităţii operei» şi cu acesta îşi îndreaptă privirea spre tabloul «autonom» sau pur, spre care năzuiau şi cubiştii, al cărui obiect ar fi eliberat de orice trimitere la un subiect"[78].

Prin aceasta se precizează mai îndeaproape structura şi funcţionalitatea metodei fenomenologice şi disponibilităţile reconstrucţiei fenomenologice în filosofie.

8. Husserl propune apoi o „fundare teoretico-gnoseologică, adică fenomenologică a logicii pure", logică ce cuprinde „un cerc teoretic închis de probleme care se raportează în mod esenţial la ideea de teorie; întrucât nici o ştiinţă nu este posibilă fără o explicare pornind de la fundamente, adică fără teorie, logica pură în modalitatea cea mai generală cuprinde condiţiile ideale ale posibilităţii ştiinţei în genere"[79].

De fapt, *Logica formală şi logica transcendentală* tematizează logicul astfel încât „el să poată să satisfacă exigenţe filosofice universale"; de aici şi necesitatea „logicii transcendentale", care este „o concretizare a

---

[77] D. Thiel, *Der Phänomenologie in der Galerie. Husserl und die Malerei*, în: „Phänomenologische Forschungen", Neue Folge 2 (1997-1. Halbband), p. 96. Autorul reliefează pe larg raporturile lui Husserl cu creaţia artistică, îndeosebi cu pictura.

[78] *Idem*, p. 100.

[79] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 2, 3; I. p. 254-255.

tezei generale fenomenologice", schiţând „întoarcerea de la domeniul analiticului-formal în evidenţa experienţei lumii vieţii"[80].

Este de reţinut că Husserl leagă noua construcţie în logică de resemnificarea umană a ştiinţei: „starea actuală a ştiinţelor europene necesită o reflecţie (Besinnung) radicală: în principiu, ele şi-au pierdut marea încredere în ele însele, în semnificaţia lor absolută. Omul modern de astăzi nu mai vede în ştiinţă şi în noua cultură formată prin ea autoobiectivarea raţiunii universale, ca modernul epocii luminilor"; întrucât „trăim în genere într-o lume devenită ininteligibilă", trebuie să ne raportăm „critic şi sceptic" la „cultura ştiinţifică devenită istorică"[81].

În raportarea de care vorbea Husserl era implicată o luare de atitudine ce dă sens fenomenologiei în gândirea contemporană. Şi acesta constă în principal în critica obiectivismului şi în afirmarea valorii umane a ştiinţei. Căci Husserl era convins „că fenomenologia transcendentală are misiunea istorică de a elibera ştiinţa

---

[80] P. Janssen, *Einleitung*, la: E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana*, Bd. XVII, 1974, p. XXVII, XVIII, XII.

[81] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 9. Aşa cum s-a observat, „numai o nouă modalitate a ştiinţificităţii poate, după Husserl, să elimine criza umanităţii europene;" hotărâtor pentru Husserl este faptul că „această ştiinţificitate se dezvoltă într-o concepţie transcendentală despre fundamentul sensului existenţei lumii" (P. Jansen, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1976, p. 144).

din starea de plutire în nenatural şi de a o readuce pe terenul lumii vieţii"[82].

În această raportare ne ajută o nouă concepţie despre ştiinţă şi o nouă logică: nu logica formală tradiţională, ci o logică întemeiată fenomenologic. Căci numai aceasta „permite să se înţeleagă pe deplin că ştiinţele pozitive pot să realizeze numai o raţionalitate relativă, unilaterală, care lasă după sine o deplină iraţionalitate, ca latură opusă necesară"[83].

Husserl caută apoi o originare a „conceptelor logice fundamentale" în „lumea vieţii (*Lebenswelt*), domeniul prepredicativ", în care „lumea" apare „ca orizont al oricărui substrat posibil al judecăţii", iar „întoarcerea la evidenţa experienţei", ca „întoarcere la lumea vieţii, adică lumea în care noi trăim deja şi care oferă terenul pentru orice realizare cognitivă şi pentru întreaga determinare ştiinţifică"[84].

---

[82] B. Rang, *Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 22 (1989): *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von E. Husserl*, p. 136.

[83] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 21.

[84] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, 4. Aufl., F. Meiner, Hamburg, 1972, p. 36, 38. Într-un *Nachwort*, L. Eley atrage atenţia asupra implicaţiilor acestei lucrări pentru filosofia limbajului; îndeosebi prin distincţia între „experienţa prepredicativă (receptivă) şi gândirea predicativă şi obiectualităţile intelectului", limbajul este „nu numai *limbaj explicativ şi limbaj mediator*, ci acel orizont care se reflectă ca sens al sensibilului" (p. 483-484). Acelaşi autor preciza, cu alt prilej, că „în cadrele *fenomenologiei*, chestiunea limbajului este cu atât mai relevantă, cu cât acesta face posibilă logica şi categoriile

Dezvoltările logice ale lui Husserl, dezvoltări care îşi află sursele în primele sale lucrări[85], pun în lumină o altă posibilitate de evoluţie a autorului în fundarea logicii, anume cea oferită de studiul limbajului. Este ideea unei semiotici ca „logică a semnelor": „introducerea unei asemenea logici şi-a propus ca ţel să fundamenteze funcţia reprezentării simbolice şi activitatea de judecare, înainte de toate modalităţile algoritmice, care au devenit în cea mai mare măsură instrumente ale progresului în ştiinţele exacte"[86].

Pe bună dreptate s-a precizat că, pe baza înţelegerii „înfloririi matematicii formale", Husserl a influenţat, aşa cum recunoştea Tarski (în *Conceptul de adevăr în limbile formalizate*, 1936), formarea conceptului de „categorie semantică"; aceasta nu este decât „o reluare a noţiunii husserliene de categorie de semnificaţie", care fundează întreaga logică husserliană, în care formalul „nu corespunde de fapt formalizării în sensul tehnic al logicii moderne, ci axiomatizării", elaborată într-o modalitate apropiată de cea din celebra lucrare *Fundamente ale logicii teoretice* (1928) a lui Hilbert şi Ackermann[87].

---

acesteia", (*Sprache und Sprechakt*, în vol.: *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon, K. Alber, Freiburg-München, 1974, p. 139).

85 Über den Begriff der Zahl (1887, lucrare „de abilitare"); *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)* (1890); *Philosophie der Aritmethik*, (1891).

86 E. Husserl, *Zur Logik der Zeichen*, în: *Husserliana*. Bd. XII, 1970, p. 365, în: *Scrieri filosofice alese*, Ed. Academiei, 1993, p. 43.

87 Susanne Bachelard, *Logique husserlianne et semantique*, în vol.: *Wahrheit und Verifikation*, Phaenomenologica 61, 1974, p. 117-118.

Într-un alt context, Ryle a precizat că deşi fenomenologia şi „analiza lingvistică" sunt în genere „lucruri complet diferite", în *Logica* lui Husserl „survin" multe elemente care au atras atenţia logicienilor, de la Frege la Quine[88].

Fenomenologia lui Husserl şi logica fenomenologică în genere au contribuit substanţial la eliberarea logicii de psihologism şi biologism, precum şi de mecanismul teoriei empiriste a abstracţiei, pregătind terenul pentru logica modernă şi păstrând totodată echilibrul între logic şi filosofic. Spiritul husserlianismului apare şi în reconstrucţia mai largă a teoriei şi a metodologiei ştiinţei.

9. Ideea întemeierii unei „filosofii fenomenologice" rămâne o altă dominantă a căutărilor şi elaborărilor lui Husserl. El se raportează mai întâi la tradiţiile filosofiei, îndeosebi la *Meditaţiile metafizice* ale lui Descartes, operă care „a determinat evoluţia filosofiei moderne spre filosofia transcendentală, a cărei formă ultimă şi cea mai radicală o reprezintă fenomenologia"; de fapt, scopul noilor *Meditaţii* este de a demonstra „posibilitatea concretă a ideii carteziene a unei filosofii ca ştiinţă universală din fundamente absolute"[89]. Dar este vorba de o „transpoziţie critică" a cartezianismului, ceea ce duce la o nouă filosofie a conştiinţei, prin sublinierea semnificaţiei intersubiectivităţii (fără de care fenomenologia nu poate justifica o filosofie).

---

[88] G. Ryle, *Phenomenology and Linguistic Analysis*, în vol. *Phänomenologie und Sprachanalyse*, „Neue Hefte für Philosophie", I, Göttingen, 1971, p. 3, 5.

[89] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana*, I, p. 178, 187.

Cu aceasta se anunţă atât conştientizarea dificultăţilor fenomenologiei, cât şi ieşirea ei spre viaţă şi istorie. Pe baza textelor husserliene s-a pus în lumină semnificaţia temporalităţii şi a comunităţii: „Eu sunt contemporan, sunt în contemporaneitate. Dar contemporaneitatea mea este în genere ca atare numai întrucât ea este co-contemporaneitate (Mitgegenwart); contemporaneitatea celuilalt (des Anderen) fără a cărei comunicare eu nu sunt contemporan, ea este pentru mine co-contemporaneitate, iar eu însumi sunt pentru celălalt co-contemporaneitate... Eu sunt în celălalt şi celălalt este în mine"[90].

Este de remarcat că, deşi exemplare pentru punctul de vedere al „subiectivităţii transcendentale", *Meditaţiile* argumentează importanţa prezenţei lumii: „celălalt eu", „o comunitate de monade"; aceasta întrucât „proprietatea fundamentală a conştiinţei" este „de a fi conştiinţa a ceva, aşa cum *cogito* poartă în sine *cogitum*-ul său"[91]. Husserl nu mai urmăreşte realizarea ideii unei „filosofii universale" orientată după „noua ştiinţă a naturii" (ca la Descartes şi în timpul său), ci „un sistem de discipline fenomenologice, corelative tematic nu pe

---

90 G. Brand, *Edmund Husserl. Zur Phänomenologie der Intersubiectivität*. Texte aus dem Nachlass, în: *„Phänomenologische Forschungen"*, 6/7: *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, Redaction: E.W. Orth, Karl Alber, Freiburg/München, 1978, p. 69. Şi mai clar: „Fără cele două aspecte ale temporalităţii şi istoricităţii nu se înţelege corect nici individul personal, nici comunitatea. Temporalitatea şi istoricitatea străbat şi fundează viaţa noastră personală şi colectivă". (*Idem*, p. 105).

91 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 188, 189.

fundalul ultim al axiomei *ego cogito*, ci al unei conştiinţe de sine universale, câştigată prin *epoché* prin pierderea lumii"[92].

Husserl atrage atenţia asupra faptului că „o nouă formă a filosofiei transcendentale" poate, prin prezenţa motivelor carteziene să fie numită „neocartezianism", după cum poate, prin noua viziune asupra lui *Cogito*, să fie considerată ca opusul cartezianismului[93].

Aşa cum preciza Husserl, „*ego*-ul transcendental nu instituie în sine un *alter ego* transcendental în mod arbitrar, ci în mod necesar. Tocmai cu acestea subiectivitatea transcendentală se lărgeşte către *intersubiectivitate, către socialitatea intersubiectiv-transcendentală*, care constituie terenul transcendental pentru *intersubiectivitatea naturii şi a lumii* şi nu mai puţin pentru intersubiectivitatea existenţei tuturor obiectualităţilor ideale"[94].

Tema intersubiectivităţii[95] a constituit o preocupare constantă a lui Husserl, ea anunţând, de fapt, specificul prin care fenomenologia iese din matca idealismului modern, clasic.

Încă într-un text timpuriu (1908), intitulat provizoriu *Monadologie*, Husserl scria: „conştiinţa, deci, este Absolutul. Conştiinţa mea este existenţă absolută şi fiecare conştiinţă este existenţă absolută. Conştiinţa

---

92 *Idem*, p. 182, 183.

93 *Idem*, p. 43 urm.

94 E. Husserl, *Die Pariser Vorträge*, *Husserliana*, I, p. 35.

95 Este semnificativ că cele 3 volume (XIII-XV), apărute în 1973, în *Husserliana*, consacrate „fenomenologiei intersubiectivităţii" acoperă o perioadă îndelungată şi, într-un fel, anii mai productivi ai creaţiei întemeietorului fenomenologiei: 1905-1935.

mea trecută este fostă existenţă absolută şi fiecare conştiinţă trecută este fostă existenţă absolută. Conştiinţa *ta* este pentru conştiinţa mea existenţa exterioară *absolută* şi conştiinţa mea e la fel pentru tine"[96]. Aparent, am avea de-a face cu o nouă *monadologie*. Husserl precizează însă (text din 1922), contrar tezelor leibniziene despre imposibilitatea de comunicare a substanţelor „transcendenţa *Alter-ego*-ului, o monadologie absolută ca dezvoltare a egologiei transcendentale": sau, mai exact, anunţarea unui *eu-opus* în subiectivitate şi identificarea intersubiectivă a unităţilor constitutive. *Monadele au ferestre* (subl. n.)[97].

Încă o dată, ca şi *intenţionalitatea* (în lucrările publicate de Husserl însuşi), *intersubiectivitatea* propune fenomenologia ca pe o filosofie a deschiderii, care justifică posibilitatea comunicării şi a „existenţei-împreună" (de fapt, socializarea) şi nu atomizarea, izolarea umanului în entităţi absolute. Pe bună dreptate, fenomenologii din zilele noastre caută la Husserl „cercetările filosofico-sociale", asociind *intersubiectivitatea* cu *socialitatea şi reliefând* ideea dialogului, de fapt a comunicării[98].

În procesul complex al interacţiunii modelelor metodologice în contemporaneitate fenomenologia vine cu o înţelegere a consubstanţialităţii momentelor

---

96 E. Husserl, *Zur Phänomenologiei der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil*: 1905-1920, *Husserliana* Bd. XIII, 1973, p. 6.

97 Idem, Zweiter Teil, 1921-1928, Husserliana Bd. XIV, 1973, p. 244, 258.

98 B. Waldenfels, *Das Zwischenreich Dialog. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Phänomenologica 41, M. Nijhoff, 1971, p. 353.

metodei şi structurii domeniului ce aminteşte de celebra formulare a lui Hegel: „metoda nu este altceva decât structura întregului, înfăţişat în pura sa esenţialitate"[99]. Deşi se opune substanţialismului hegelian, fenomenologia păstrează ideea de perspectivă după care metoda nu poate fi exterioară obiectului ei şi, ca urmare, nu poate să nu fie filosofică. Însuşi *Husserl* scria: „în toate ştiinţele, metoda este determinată şi prin esenţa *universală* a obiectivităţii... Esenţa generală însă se lasă desfăşurată prin gândire şi prin aceasta conduce cu necesitate la *ontologie*. Metoda desăvârşită presupune cultivarea sistematică a ontologiei"[100].

În fond, Husserl avea în vedere multiplicitatea semnificaţiilor existentului şi a categoriilor corespunzătoare şi nu admitea fixarea într-o modelare naturalistă a „existentului", elaborată cu mijloacele matematicii şi ale matematizării fizicii. Acesta este sensul mai adânc al considerării pluraliste a ontologiilor, toate „tăinuite" în „fenomenologie pură", „înrădăcinate" în „conceptele de bază şi axiomele acesteia"[101]. Aşa cum s-a observat, resemnificarea termenului «fenomenologic» deschide noi orizonturi construcţiei (şi reconstrucţiei) teoretico-metodologice: „fără prestaţia lui Husserl, cuvântul la modă (Schlagwort) «fenomenologie» nu ar avea astăzi acea forţă sugestivă, care se exprimă în aceea că

---

[99] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 20.

[100] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, în: *Husserliana*, V. p. 23.

[101] *Idem*, p. 77, 105.

diferitele încercări filosofice pot să fie numite «fenomenologice»... Pentru Husserl însuşi «fenomenologia» era titlul pentru problema raţiunii ca atare – pentru raţionalitatea realului, care-i apare omului, cum şi pentru raţionalitatea omului însuşi."[102].

Deschiderea pe care o produce fenomenologia husserliană vizează un plan mai larg al înţelegerii lumii şi al realizării comunicării. „După concepţia din *Krisis*, constituirea *unei lumi* se efectuează genetic, adică în dezvoltarea treptată a istoriei interne, în care conştiinţa se îmbogăţeşte cu noi orizonturi"[103].

În alţi termeni, „lumea" obiectivă, „adevărată" nu este gata constituită, ci survine numai în infinitatea unui folos pentru omenirea ştiinţificizată în cursul unei îndelungate dezvoltări. Fără prea largi dezvoltări, întâlnim aici teza lumii ca „lume posibilă", dar nu în baza unei interpretări, ci fenomenologic, prin „constituire", prin trecerea de la „atitudinea naturală" la cea fenomenologică, într-un orizont intenţional.

Tot secretul prezenţei lumii ca „lume" (posibilă) «efectivă» (wirklich, fenomenologic) se află în conceperea funcţiilor intenţionalităţii: orientarea spre ceva (cuprinzând unitar subiectul şi obiectul); structurarea ca identitate şi diferenţă a „ceea ce apare" şi a aparităţiei sale; funcţia de adevăr, prin care „se deschide" realitatea. Căci intenţionalitatea se raportează

---

[102] E.W. Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 22 (1989), p. 64.

[103] K. Held, *Heimwelt, Fremdweld, die eine Welt*, în *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 24/25 (1991), p. 305.

la „obiect ca sens", dar conţine şi „tendinţa de a efectua sensul în intuiţie"[104].

10. Pentru realizarea unui nou ideal al filosofiei, – preciza Husserl – este nevoie de eliberarea de „naturalism" şi de ideea filosofiei ca *Weltanschauung* (idee care a condus la relativism şi scepticism). „Dacă ar trebui să fie justificată o schimbare filosofică în epoca noastră – scria Husserl – ea ar trebui în orice caz să fie animată de intenţia de a întemeia din nou filosofia în sensul de ştiinţă riguroasă, intenţie ce nu-i străină timpului actual, fiind vie chiar şi în interiorul naturalismului dominant", care „se construieşte pe ştiinţa riguroasă a experienţei"[105].

Fenomenologia este în opera lui Husserl, ca şi a orientării fenomenologice în genere, în primul rând, o metodă şi, în al doilea rând, o filosofie[106].

Modelul fenomenologic al metodei, model care a depăşit de mult sfera domeniilor filosofiei, pătrunzând în cercetările mai speciale, într-un fel, chiar în laboratoarele creaţiei umane, nu este inteligibil fără conştientizarea semnificaţiei majore a intenţionalităţii.

De fapt, aşa cum a subliniat o largă operă de

---

[104] Yoshihiro Nitta, *Das anonyme Medium in der Konstitution von mehredimensionelen Wissen*, în: *Ibidem*, p. 186.

[105] E. Husserl, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, trad. de Al. Boboc, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, p. 10-11. În formă de *Postfaţă* se află aici (p. 95-128) un studiu analitic al fenomenologiei.

[106] Pentru detalii: Al. Boboc, *Fenomenologia şi ştiinţele umane* (Editura Politică, Bucureşti, 1979), *Prefaţă* la E. Husserl, *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, 1993.

comentare a textelor husserliene, intenţionalitatea determină în cea mai mare măsură specificitatea fenomenologiei ca mod de conceptualizare şi filosofare. Într-adevăr, cele două „operaţii" în fenomenologie – „reducţia" şi „reflecţia eidetică" – nu sunt funcţionale fără conceperea conştiinţei şi a oricărui act psihic sub semnul deschiderii, al orientării lor spre ceva, spre un obiect. Prezenţa „obiectului" în intuiţie este fenomenologic „reală" şi antrenează, dincolo de polaritatea subiect-obiect, polaritatea *eidos-sens* tocmai pentru că orice conştiinţă (nu „în genere", ci conştiinţa reală, efectivă) este intenţională, adică deschisă, iar în această deschidere nici configurarea ei ca eu, nici umplerea ei de sens (conţinut informaţional) nu s-ar putea împlini fără admiterea unor constante absolute – *eidos* – dincolo de configuraţiile obiectuale.

Modelul fenomenologic al metodei rămâne însă circumscris sferei operaţionale a procedeelor speciale, care mediază şi fac funcţional aparatul categorial al filosofiei. Nu s-a spus, în repetate rânduri, că fenomenologia este o „descriere" a datului ca „dat", a domeniilor creaţiei teoretice şi acţiunii aşa cum sunt, înainte de orice interpretare?

Devine astfel inteligibilă ideea valorii operaţionale pregătitoare a fenomenologiei ca descriere şi prezentare a domeniilor, prin aplicarea „reducţiei" şi a „reflexiei eidetice" – două tehnici care eliberează spiritul de spectrul „Absolutului", al transcendentului luat ca sferă de sine stătătoare.

Prin posibilităţile de trecere de la „desemnarea" de „obiecte" la „unităţi de sine", fenomenologia se instituie ca moment constitutiv în travaliul de abstractizare şi conceptualizare, în înţelegerea unităţii

subiect-obiect, oferind „tehnicile" de contracarare a reducţionismului (fie în direcţia „obiectului", fie în direcţia subiectului) şi a „răsturnării copernicane" în sensul transcendentalismului kantian.

Este de reţinut că Husserl s-a raportat, ca şi Kant, la fenomenul „ştiinţei moderne". Aceasta însă într-o altă fază, după care „ştiinţa naturii" venea împreună cu „ştiinţele despre om", determinând depăşirea concepţiei după care „ştiinţa matematizată" acoperea sensul „ştiinţei în genere" şi preconizând necesitatea filosofiei. Nu însă a unei filosofii „printre altele".

Şi Husserl formula „un protest împotriva înţelegerii greşite a filosofiei ca una dintre ştiinţe, una printre altele", precizând: „Acolo unde trăieşte activ ştiinţa veritabilă, acolo trăieşte şi filosofia, şi unde e prezentă filosofia, acolo e şi ştiinţa, o împletire de nedespărţit"[107]. Dar filosofia trebuie gândită „fenomenologic", dincolo de încercările de „radical noua fundamentare a filosofiei obiectiviste" a timpurilor noi, anume proiectând „începutul unei filosofii de lucru" (einer *arbeidenden* Philosophie)[108], situarea „într-o *nouă dimensiune*".

Husserl sublinia astfel ireductibilitatea şi autonomia demersului filosofic, faptul că acesta necesită un „început" nou, nu doar o simplă raportare la ştiinţe; în sfera de cercetare naturalistă o ştiinţă se poate construi pe o alta fără nici o dificultate; ea poate servi totodată ca model metodic pentru o alta... Filosofia se situează

---

[107] E. Husserl, *Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* (1934): An den VIII. Internationaler Kongress der Philosophie in Prag, în: *Husserliana*, Bd XXVII, hrsg. von Th. Menon und H. Reiner Sepp, 1989, p. 185.

[108] *Ibidem*, p. 201, 221.

însă într-o cu totul *nouă dimensiune*. Ea are nevoie de puncte de plecare cu totul noi şi de o metodă radicală nouă[109].

În acest sens, s-a precizat: fenomenologia vrea să fie „o ştiinţă în cadrele intuiţiei simple nemijlocite", mai exact «o ştiinţă pur descriptivă esenţei»: „phänomenologisch" înseamnă „formă de descriere – cumva descriere a unei teme şi a unui domeniu determinat al datului –, dar şi o artă a descrierii sau doctrină şi – *sit venia verbo* – teorie a descrierii, care, în cele din urmă, nu poate fi nicidecum menită a fi o simplă descriere"; „motivul pozitiv constituie intenţia dominantă în fundarea sferei fenomenologice ca atare; această intenţie înseamnă însă mai mult decât o simplă descriere, ea conducând la o distanţare reflexivă hotărâtoare", întrucât „nu mai e vorba de o naivă provocare la o simplă descriere a datului, ci de o directivă metodologică de a descrie datul, aşa cum precizează Husserl însuşi, «numai în cadrele în care acesta se află prezent»"[110].

În esenţă, „ştiinţa" are aici alt sens decât „ştiinţă pozitivă", anume ştiinţificitatea ca valoare, antrenând astfel distincţia dintre raţionalitatea ştiinţifică (un tip de raţionalitate, o modelare a ei) şi raţionalitatea însăşi, ca formă a universalităţii (în raport cu orice tip de raţionalitate).

Ideea revenirii la „începuturi" (idee cumva

---

[109] E. Husserl, *Ideea de fenomenologie*, în: *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 76.

[110] E.W. Orth, *Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 24/25: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beträge zur neuen Husserl-Forschung*, Freiburg/München, K. Alber, 1991, p. 9, 30, 31.

carteziană) priveşte condiţiile constituirii unui demers teoretic sigur. Aici intervine rolul „metodei fenomenologice", care înscrie „schimbarea de atitudine" în raport cu filosofia, pe direcţia constituirii sistematice a filosofiei, dar fără a lua forma unui „sistem". Aşa cum s-a precizat, „sarcina filosofiei nu o mai constituie doar cunoaşterea lumii prin intermediul ştiinţelor, ci mai ales responsabilitatea ei spre cunoaştere"[111].

În alţi termeni, filosofiei îi incumbă o dublă intenţionalitate, anume: explicarea şi comprehensiunea lumii şi răspunderea pentru angajarea aspiraţiei spre cunoaştere, pentru intrarea într-un „sistem".

Prin acestea fenomenologia devine în mod expres o „luare de atitudine" (*Stellungsnahme*), un model de comportament cultural, axat pe ideile de angajare şi responsabilitate în raport nu numai cu evoluţia teoriei (şi afundarea ei în obiectivism şi pozitivism), ci şi cu starea contemporană a vieţii, care, ca şi pozitivarea teoriei, riscă să-şi piardă „semnificaţia umană". În acest sens, Husserl semnalează următoarele: ... „sunt sigur de faptul că numita criză europeană îşi are rădăcinile într-un raţionalism care a pierdut drumul adevărat. Aceasta nu autorizează însă părerea că raţionalitatea ca atare sau în întregul fiinţării umane ar avea doar o importanţă subordonată. Raţionalitate: în sensul elevat, autentic – singurul de care vorbim, în sensul în care devenise idealul însuşi în perioada clasică a filosofiei greceşti – raţiunea necesită încă o mai temeinică

[111] L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner, 1982, p. 30.

elucidare, fiind chemată să ghideze evoluţia omenirii către maturitate"[112].

De unde o concluzie cu totul semnificativă... „Filosofia universală împreună cu toate ştiinţele particulare constituie o parte a culturii europene, parte care, în interpretarea mea, îndeplineşte rolul de creier, de a cărui funcţionare normală atârnă veritabila, sănătoasa spiritualitate europeană. Omenescul din omenirea elevată sau din raţiune reclamă astfel o filosofie autentică"[113].

Pe acest fond, cercetarea mai recentă a relevat importanţa tezelor lui Husserl despre „fundarea" în cultura greacă a unei „filosofii universale": este vorba „de conceptul introdus pentru prima dată în mod pregnant de către Husserl privind experienţa creşterii împreună a omenirii în direcţia unei civilizaţii mondiale planetare şi a unei «europenizări» indiscutabile a tuturor culturilor sub semnul ştiinţei moderne, «fundată originar» de greci"[114]. „În mod deosebit, opera *Krisis* atrage atenţia prin conţinerea în titlu a conceptului «european» şi motivează «fundarea originară a gândirii filosofico-ştiinţifice la greci»"[115].

Husserl însuşi rezumă (în 1935) sensul dezvoltărilor sale: „Pentru a putea face inteligibil caracterul «inesenţial»

---

[112] E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, în: *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 222.

[113] *Ibidem*.

[114] Chr. Jamme/O. Pöggeler (hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, p. 8-9 („Vorwort").

[115] K. Held, *Husserls These von Europäisierung der Menscheit*, în: *Idem*, p. 13, 14.

al crizei contemporane, trebuia să se fi degajat *conceptul de Europa în sens de teologie istorică a scopurilor infinite*, trebuia să se arate cum «lumea» europeană s-a născut din ideile raţiunii, din spiritul filosofiei"[116].

Asocierea tematică a fenomenologiei cu «lumea vieţii» favorizează totodată interculturalitatea ca formă a comunicării culturilor şi tipurilor umane. În acest sens, o remarcă de interes: „Procesul de globalizare rapidă a omenirii astăzi a adus în actualitate problema comparaţiei între marile tradiţii culturale. Veritabila înţelegere interculturală şi comparaţia ar trebui să fie libere de atitudini ce aparţin de vreo formă de hegemonie şi superioritate culturală"; tocmai de aceea, participanţii la conferinţa cu tema «Interculturalitatea şi lumea vie» au încercat o înţelegere „din perspectivă fenomenologică", animaţi de convingerea, că fenomenologia lumii vieţii şi problematica ei, iniţiată de E. Husserl ar putea fi „temeiul comun pentru dialogul între culturi"[117].

Pe multiple planuri, ale actualităţii, opera lui Husserl îşi dezvăluie valenţe noi atât în marea reconstrucţie teoretico-metodologică modernă, cât şi în înţelegerea structurii şi perspectivelor lumii de azi. Îndemnul la atitudine raţională şi la comunicare poartă un mesaj de perspectivă şi situează astfel opera lui Husserl între permanenţele culturii universale.

---

[116] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 230.

[117] E.W. Orth/Chan-Fai Cheung, *Preface*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Sonderband: *Phenomenology of Interculturality and Life-World*. K. Alber, Freiburg/München, 1998, p. 7. Pluralitatea „lumii vieţii" favorizează un altfel de dialog „intercultural" (Rulun Zhang, *Lifeworld and the Possibility of Intercultural Unterstanding*, în: *Ibidem*, p. 20).

CUPRINS

Notă asupra ediţiei 7

FENOMENOLOGIE
Articol pentru ENCICLOPEDIA BRITANICĂ
(Proiectul unei a doua prelucrări)

Notă introductivă 13
Proiectul unei a doua prelucrări
Ideea de fenomenologie
şi reîntoarcerea la conştiinţă 17
I. Ideea unei psihologii pure 20
II. Psihologia fenomenologică
şi fenomenologia transcendentală 29

CONFERINŢE PARIZIENE

Notă introductivă 53
Conferinţe pariziene 56

IDEEA DE CULTURĂ FILOSOFICĂ

Ideea de cultură filosofică 113

BIBLIOGRAFIE 121

POSTFAŢĂ
Husserl în gândirea contemporană 137

BCUIAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ÎN ACEEAŞI COLECŢIE

Au apărut:

Gheorghe Vlăduţescu
Filosofia legendelor cosmogonice româneşti

Constantin Rădulescu - Motru
Psihologia poporului român

Gheorghe Vlăduţescu
Cei doi Socrate

Gotthold Ephraim Lessing
Educarea speciei umane

Nikolai Berdiaev
Spirit şi libertate

Nicolai Hartmann
Vechea şi noua ontologie şi alte scrieri filosofice

Aram M. Frenkian
Scepticismul grec

Edmund Husserl
Criza umanităţii europene şi filosofia

Serghei Bulgakov
Ortodoxia

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ÎN ACEEAŞI COLECŢIE

VOR APĂREA:

NIKOLAI BERDIAEV
ESEU DE METAFIZICĂ ESHATOLOGICĂ

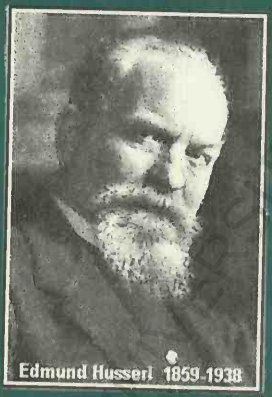
EMIL STAN
VOCAŢIA PAIDEICĂ A FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI

ARAM M. FRENKIAN
DOXOGRAFII GRECI

IMMANUEL KANT
GÂNDIREA CRITICĂ ŞI PERSPECTIVELE FILOSOFIEI.
KANT PRIN EL ÎNSUŞI

ION PANĂ
CONCEPTUL DE METAFIZICĂ ÎN OPERA TÂRZIE ŞI POSTUMĂ A LUI
MAX SCHELER

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



Edmund Husserl a conferenţiat la Paris, ca invitat al Sorbonei, în 23 şi 25 februarie 1929. Spre deosebire de textele compuse de Husserl care se adresează unor cititori „ce posedă o formaţie filosofică avansată" conferinţele pariziene au fost compuse de autor „în intenţia de a iniţia pe alţii în ideile sale", într-o redactare în care „se simte efortul autorului de a se menţine la nivelul auditoriului său, contrar monologurilor filosofice".

ISBN 973-9368-56-5

BCU IASI UNIVERSITY LIBRARY